نحو ثقافة مؤصّلة

مُحكّم علميًا

سلسلة التكوين المعرفي

مُقَدِّمَةٌ فِي

عِلْمِ المَنْطِقِ

تأليف

د. نايف بن نهار
عضو هيئة تدريس
في جامعة قطر

الطبعة الثانية

لا نشتكي في عصرنا الحالي من قلة المثقفين، وإنما نشتكي من جودتهم ونوعيّتهم، فقد اشتهر في عصرنا المثقفون الذين يستندون إلى ثقافة عشوائية سطحية، وليس إلى ثقافة علميّة مؤصّلة؛ فأضحى من المعتاد أن ترى مثقفًا يملأ القنوات الفضائية وهو يجهل أهون قواعد اللغة العربية أو يجهل كيفية التعامل مع القواعد العقلية، أو يجهل طرق التحاكم إلى النص الإسلامي الذي يشكّل النمط الثقافي للمجتمع الذي يعيش فيه.

من رَحم هذه الإشكالية الثقافية وُلدتْ فكرةُ "سلسلة التكوين المعرفي" التي تتكوّن من عدة مقدمات في علوم ومسارات مختلفة للمساهمة في التأصيل العلمي والتكامل المعرفي للمثقف العربي. وقد بدأنا أولًا بإصدار ما يمكن أن نسمّيه "المثلث المعرفي" الذي يجب على كل مَن يتصدّر المشهد الثقافي أن يكون مدركًا جيدًا له، ونعني بالمثلث المعرفي: علم النحو، علم المنطق، علم الأصول.

والسبب الذي دعانا للابتداء بهذه العلوم الثلاثة: أنّ الإنسان ليس لديه إلا المعاني والألفاظ؛ أما المعاني فيتكفّل بها علمُ المنطق، وأما الألفاظ فيتكفّل بها علمُ النحو. وبما أننا مسلمون فإنّ لدينا شيئًا ثالثًا، وهو النصُّ الإسلامي، وهذا ما يتكفّل به علمُ أصول الفقه. وبذلك ندرك أنّ هذه العلوم الثلاثة تشكّل المحاور المعرفية الأساسية لأي مثقف.

أخيرًا لا بد من تكرار التوضيح بأنّ هذه السلسلة لا تشكّل نهايةً علمية يُستغنى بها عن غيرها، وإنّما هي مرحلة أوليّة في مجالها العلمي، تساعدُ على إدراك العلم وتصوّره تصورًا عامًّا كليًّا.

نحو ثقافة مؤصّلة

سلسلة التكوين المعرفي ـ نحو ثقافة مؤصّلة

سلسلة التكوين المعرفي

مُقَدِّمَةٌ فِي عِلْمِ الْمَنْطِقِ

تأليف
د. نايف بن نهار
عضو هيئة تدريس
في جامعة قطر

اسم الكتاب:	مقدمة في علم المنطق
اسم المؤلف:	د. نايف بن نهار
الناشر:	مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث
بلد النشر:	دولة قطر
سنة النشر:	٢٠١٦
الطبعة:	الثانية

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية : ٢٠١٤/٣٦٤
الرقم الدولي (ردمك) : ٩٧٨/٩٩٢٧/٠٠/٢٠٠/٧

نحو ثقافة مؤصّلة
مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث
wa3icenter@
الدوحة - قطر

دار عقل للنشر والترجمة
دمشق - سوريا

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لم يكن علم المنطق من إنتاج العقل المسلم، كما هو الحال مع علم الحديث والفقه والأصول وغيرها من العلوم التي أنتجها العقل الإسلامي المحض، وإنَّما كان علمُ المنطق رافدًا معرفيًا من خارج المنظومة المعرفية الإسلامية، وتحديدًا من التراث اليوناني الذي يعود مآلاً إلى الفيلسوف الأثيني الشهير أرسطوطاليس. ثم وصل إلينا عبر حركة الترجمة الكبرى للتراث اليوناني التي ازدهرت في عهد الخليفة العباسي المأمون، والتي جاءت بدورها امتدادًا لجهود مركز جنديسابور الحضاري الذي ازدهر وعاد إلى قوّته بعد أن تولىَّ كسرى أنوشران عرش الساسانيين.

وبعد أن دخل المنطق إلى العالم الإسلامي من البوابّة السياسيّة تلقّفه فلاسفة الإسلام ابتداءً بالكندي ثم الفارابي ثم ابن سينا ثم في القرن الخامس الهجري جرت عمليَّة أسلمة لعلم المنطق على يد العالم الموسوعي أبي حامد الغزالي. والأسلمة هنا لا تعني إضافة مباحث دينيَّة إلى علم المنطق، وإنَّما تعني تجريد علم المنطق من كل المسائل التي كان الغزالي يعتقد أنهَّا تخالف الفلسفة الإسلاميَّة. ثم بعد ذلك جرى إدخال علم المنطق في صلب العلوم الإسلاميَّة لأول مرة في تاريخ التراث الإسلامي على يد الغزالي نفسه، الذي قرَّر بعد ذلك في مقدّمة كتابه «المستصفى» أنَّ من لم يحط بالمنطق فإنه لا ثقة له بعلومه[1]. وبذلك انتشر توظيف علم المنطق في سائر العلوم الإسلاميَّة، مع التنبيه على أنَّ علماء الإسلام أضافوا مباحث منطقيَّة لم يعرفها اليونانيون ولا الفرس، كمباحث الموجّهات.

---

(١) يقول الغزالي واصفًا المقدمة المنطقية: "هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً" الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علوم الأصول**، اعتناء: نجوى ضو (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١) ج١، ص٥.

هذا الكتاب الذي بين يديك أيها القارئ ليس فيه جديد إلا من ناحيتين: التيسير والتسهيل، ولذلك كان الغالب على أسلوب الكتاب الإفاضة في الشرح طمعًا في إفهام القارئ. والناحية الثانية تكمن في الأمثلة، حيث إنَّ الأمثلة الواردة في هذا الكتاب أمثلة جديدة ومرتبطة بالعلوم المعاصرة بعكس الأمثلة التقليدية التي تمتلئ بها كتب المنطق، وللأمثلة قيمة أخرى، وهي تنبيه القارئ على إمكانية توظيف الأدوات المنطقية في العلوم المختلفة بدلاً من تحنيط المعرفة المنطقية في قوالب ضيقة.

د. نايف بن نهار
الدوحة - قطر
n.alshamari@qu.du.qa
هاتف : ٤٤٤١ ٤٤٠٣ ٩٧٤+

الفهـــرس

قضايا حول المنطق

القضية الأولى: ما المقصود بعلم المنطق؟

• **علم المنطق: «هو قواعد عقليَّة تساعد على التصوّر والاستدلال بصورة صحيحة»**

والآن سنشرح التعريف ونبينّ محترزاته، حيث إن التعريف يحتوي على القيود التالية:

أولاً: عبارة «قواعد عقلية»

القواعد العقلية هي القواعد التي لا تستطيع العقول السليمة إنكارها؛ مثل: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والكلية موجبة تنتقض بالجزئية السالبة، ووجوب أن يكون التعريف مساويًا للمعرَّف، وغيرها من القواعد التي سوف ندرسها في هذا الكتاب.

مما احترزنا بعبارة «القواعد العقلية»؟ احترزنا من:

أ- القواعد العلمية، أي القواعد التي ثبتت لا بواسطة العقل المجرّد وإنما بالأدلة العلمية، مثل قواعد علم الطب والفيزياء والكيمياء، حيث إن هذه العلوم مبنية على أدلة علمية مثل التجربة والاستقراء ونحو ذلك.

ب- القواعد المعرفية، أي القواعد التي ثبتت في العلوم الاجتماعية والإنسانية، مثل قواعد علم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الفلسفة ونحوها، فهذه العُلوم بُنيت في كثيرٍ من مباحثها على أدلة نظرية استدلالية قد تثبت وقد لا تثبت في ذاتها.

ثانيًا: عبارة «تساعد على التصوّر والاستدلال بصورة صحيحة»

هذه العبارة تشير إلى أن قواعد المنطق تساعدنا في أمرين:

الأمر الأول: أن نتصوّر الأشياء تصوّرًا صحيحًا، فإذا كنتُ أريد أن أشرح لك معنى الربا، فإنَّ علم المنطق يساعدني على استخدام الطرق الصحيحة لتوضيح معنى الربا لك.

الأمر الثاني: أن نستدل بصورة صحيحة؛ أي حين تريد أن تدافع عن آرائك

فإن علم المنطق يعطيك القواعد الصحيحة التي تجعل استدلالك صحيحًا، وتكشف لك مواطن الخلل في الاستدلال الخاطئ.

القضية الثانية: ممَّ يتكوّن علم المنطق؟

التعريف السابق لعلم المنطق يوضّح لنا طبيعة المباحث التي يتكوّن منها علم المنطق، فإذا قلنا إنَّ علم المنطق هو قواعد عقلية تساعد على التصور والاستدلال الصحيحين فإنَّ ذلك يعني أنه يتكوّن من مبحثين أساسيين:

المبحث الأول: التصوّرات.

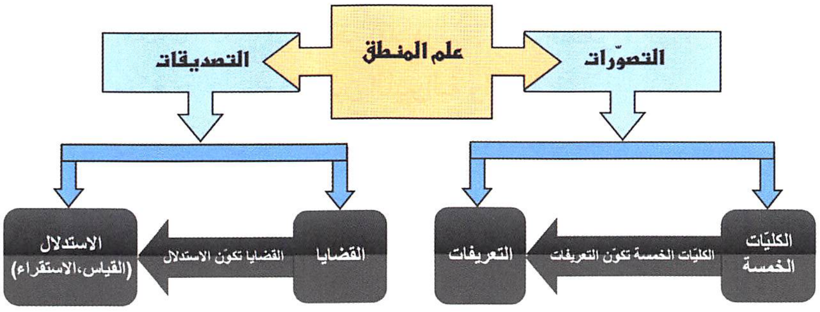
أي: «الأشياء التي تعيننا في إدراك الأشياء وفهمها».

المبحث الثاني: التصديقات.

أي: «الأشياء التي تعيننا في الحكم على القضايا بالصحة أو بالخطأ».

وكلُّ مبحث من هذين المبحثين يتكوّن من قسمين، فالتصورات تنقسم إلى الكليّات الخمسة والتعريفات، والتصديقات تنقسم إلى القضايا والاستدلال.

خريطة علم المنطق



القضية الثالثة: ما أهميَّة علم المنطق؟

تتجلىّ أهميّة علم المنطق في الأمور **التالية**:

أولاً: كلُّ مبحث من مباحث علم المنطق له فائدته المستقلة، فمن خلال معرفتنا بمبحث التعريفات نستطيع أن نعرِّف الأشياء تعريفًا صحيحًا سليمًا، ومن خلال معرفتنا بمبحث الاستدلال نستطيع أن نستدل بصورة صحيحة لا خلل فيها. فعلم المنطق يعطيك أدوات التفكير الصحيح سواء أكان ذلك في التصوّرات أم في الأحكام.

ثانيًا: علم المنطق متغلغل في كثيرٍ من العلوم، لا سيما علوم الشريعة، ولذلك تكثر في كتب علماء الشريعة الإسلامية المصطلحات والمسائل المنطقية[1]، بل نجد مباحث منطقيَّة كاملةً في بعض كتب علمي أصول الفقه والكلام. ومن هنا فإننا نحتاج أن نعرف علم المنطق حتى نستطيع أن نفهم مصطلحاته ومسائله حين تواجهنا في العلوم الأخرى.

ثالثًا: مصطلحات علم المنطق تفيدنا في التعبير عن المعاني التي لا نملك مصطلحات توازيها، فمثلاً لو سألتك: ما العلاقة بين الليبرالية والعلمانية؟ لو كنت درست علم المنطق سوف تقول: العلاقة علاقة عموم وخصوص وجهي أو عموم وخصوص مطلق أو تباين. فهذه المصطلحات المنطقيّة ساعدتنا في التعبير عن أفكارنا، لكن لو لم تكن قد درستَ علم المنطق فربما لا تجد ألفاظًا بهذه الدقة تعبرّ فيها عن العلاقة بين الليبرالية والعلمانية.

القضية الرابعة: هل المنطق يجعل أفكارنا صحيحة؟

لا. المنطق لا علاقة له بصحة أفكارك أو خطئها، وإنما له علاقة بصور الأفكار، فالمنطق يرشدك إلى طريقة التفكير الصحيحة لكنه لا يعطيك أفكارًا صحيحة.

---

(١) على سبيل المثال يُقسّم علماء الأصول دلالة المنطوق إلى ما دل عليه اللفظ بالمطابقة والتضمن والالتزام، فإذا كنت لم تدرس علم المنطق كيف ستفهم هذه المصطلحات.

فمثلاً: أرسطو فيلسوف، وكل فيلسوف ذكي، إذن أرسطو ذكي.

في هذا القياس تحققت الشروط المنطقية لصحته، فالمقدمة الأولى موجبة والثانية كليّة، لكن هل مادة القياس صحيحة؟ بمعنى: هل فعلاً أرسطو فيلسوف؟ وهل فعلاً كل فيلسوف ذكي؟ هذا الأمر لا علاقة لعلم المنطق به، فالمنطق يهتم بصور الأفكار لا بمادتها، ولذلك علماء المنطق يستخدمون الرموز حتى يتجنبوا الحكم على مادة الأفكار، **فيقولون مثلاً:** أ تساوي ب، وكل ب تساوي ج، إذن أ تساوي ج.

فأنت بإمكانك أن تضع قضايا صحيحة أو خاطئة مكان أ و ب و ج.

إذن علم المنطق ليس مصدرًا للأفكار، وإنّما هو كاشفٌ عن صحيح الأفكار وفاسدها[1].

القضية الخامسة: هل الإسلام يحرِّم علم المنطق؟

التحريم في الإسلام منوطٌ بالضرر، فكلُّ ما هو ضار يكون محرَّمًا، وإذا نظرنا إلى علم المنطق الخالي من المسائل الفلسفية فإننا لا نجد فيه شيئًا ضارًا. علم المنطق ينقسم إلى تصورات (كليات خمسة وتعريفات) وإلى تصديقات (قضايا واستدلال) فأيُّ هذه المباحث يمكن أن نعدَّه ضارًا؟ لا يوجد في مباحث علم المنطق ما يتضمَّن ضررًا يدفعنا لتحريم علم المنطق، فعلم المنطق يعلّمك كيف تعرّف الأشياء تعريفًا صحيحًا، فهل هذا ضار؟ علم المنطق يُعلّمك كيف تستدلُّ على الأشياء استدلالاً صحيحًا، فهل هذا ضار؟

القضيّة السادسة: هل هذا الكتاب كافٍ في علم المنطق؟

هذا الكتاب ليس كافيًا لمن أراد الإحاطة بجميع مسائل علم المنطق، لكن يمكن القول إنّه كافٍ لمن أراد الاقتصار على أهم مسائل علم المنطق التي تجعلك قادرًا على توظيف المنطق في أفكارك، وقادرًا كذلك على فهم المصطلحات المنطقية المتناثرة في العلوم الأخرى.

(١) يقول الخبيصي: "اعلم أنَّ الغرض من المنطق معرفة صحة الفكر وفساده". الخبيصي، التذهيب شرح التهذيب (مصر، مصطفى الحلبي، ١٩٣٣) ص٢٠٥.

الفصل الأول

مقدّمات منطقيَّة

المبحث الأول : مفهوم العلم

المبحث الثاني : أقسام التصوّر والتصديق

المبحث الثالث : الدلالات

المبحث الرابع : المفهوم والمصداق

المبحث الخامس : أنواع الكلّي

المبحث السادس : النسب بين الكليّات

المبحث الأول

مفهـوم العلـم

مفهوم العلم عند المناطقة[1] مفهومٌ خاصٌ يختلف عن مفهوم العلم في بقية العلوم، كعلوم الشريعة والفلسفة.

فما الفرق بين «العلم» في علم المنطق و«العلم» في العلوم الأخرى؟

• **العلم عند المناطقة** يعني «**مطلق الإدراك**»، ماذا يعني مطلق الإدراك؟ يعني أنَّ كل ما تدركه في ذهنك يسمّى علماً، سواء أدركت حيوانًا أو جمادًا وسواء كنت متأكدًا مما أدركت أو ظانًا أو شاكًا أو متوهمًا فإن ذلك كله يسمى «علما» عند المناطقة.

أما **العلم في العلوم الأخرى** فهو «**الإدراك القاطع الذي لا يُحتمل غيره**»، فهو ليس مطلق الإدراك وإنما أعلى مراتب الإدراك.

قد تسأل: ما المقصود بأعلى مراتب الإدراك؟ هل هناك مراتب أخرى؟

نعم، الإدراك ـأي إدراكنا للأشياءـ ليس مرتبةً واحدة، وإنما له **ست مراتب**: أعلاها **اليقين** ثم **الظن** ثم **الشك** ثم **الوهم** ثم **الجهل البسيط** ثم **الجهل المركَّب**، وسوف نشرح بإيجاز هذه المراتب:

أولاً: اليقين:

• **اليقين** : «**هو إدراك الأمر على ما هو عليه إدراكًا جازمًا**»، أي دون أن تكون هناك إمكانية لاحتمال آخر. فحين يقول القائد للجندي: «اذهب وتيقّن أنه لا وجود للعدو في المنطقة الفلانية».

هنا يجب على الجندي أن يتجول في جميع أنحاء المنطقة بحثًا عن العدو حتى يصل إلى قناعة يقينيّة بأنه لا يمكن أن يكون العدو موجودًا في المنطقة. وكذلك إذا رأيت عليًّا قائماً أممك فأنتَ تكون متيقنًا أنه قائم، وإذا أخبرك عشرات من

(١) حين نقول: "المناطقة" أو "المنطقيّون" فالمقصود علماء المنطق.

أصدقائك أن صديقك الفلاني قد تزوّج فإنك تكون متيقّنًا أنه تزوج.

اليقين ⇦ يمثّل نسبة : ١٠٠٪.

ثانيًا : الظن :

• **الظن** : «**هو الاحتمال الراجح**». أي أن يكون هناك أكثر من احتمال، احتمال نرجّح أنه صواب والآخر نرجّح أنه خطأ، الأوّل نسمّيه ظنًّا. فالظن أقل مرتبةً من اليقين؛ فإذا كان اليقين لا يحتمل الخطأ فالظن يحتمل لكن احتمالية الخطأ ضعيفة (مرجوحة).

مثال: حين أرى طالبًا مجتهدًا فإنيّ أتوقع أن يحصل على امتياز في الاختبارات النهائية، لكن هل هذا يقين؟ لا، ليس يقينًا، فهناك احتمال ولو كان ضعيفًا في أن لا يحقق امتيازًا في اختباراته لسببٍ ما، وإنما أنا فقط **أظنّ** أنه سيحصل على امتياز لوجود مرجّح يرجّح ذلك، وهو اجتهاده.

وقد فرّق القرآن الكريم بين مرتبتي اليقين والظن حين قال: ﴿**وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ**﴾. [الجاثية:٣٢].

نلاحظ أنَّ الكفار ادّعوا ـ في مسألة الإيمان باليوم الآخر ـ أنهّم وصلوا إلى مرتبة الظن فقط، ولم يصلوا بعدُ إلى مرتبة اليقين، وهذا يدلُّ على أنَّ مرتبة اليقين أكبر من مرتبة الظن.

الظن ⇦ يمثل نسبة : من ٥١٪ إلى ٩٩٪.

ثالثًا : الشك :

• **الشك** : «**هو تبنّي الحياد حول مسألةٍ ما لعدم وجود مرجّح**»، فلا تنفيها ولا تثبتها ولا تؤمن بصحتها ولا تؤمن بخطئها، فكلا الطرفين (التصديق والتكذيب) سواء، لا مرجّح بينهما.

مثال: قد تقرأ كتابين في موضوع الرأسمالية، ثم تتحدث مع صديقك أن

الرأسمالية في طريقها إلى التلاشي والانقراض، فيسألك صديقك: من أين أتيت بهذا الكلام؟

إذا افترضنا أنك لا تتذكر في أي الكتابين قرأت المعلومة، فإنك ستكون «شاكًا» في هذه الحالة؛ لأنك لا تملك أي مرجّح يجعلك تعتقد أن أحد الكتابين هو من ذكر المعلومة.

الشك ⇦ يمثل نسبة : ٥٠٪.

رابعًا : الوهم :

• **الوهم** : «**هو الاحتمال المرجوح**»، فالوهم عكس الظن تمامًا، فإذا كان الظن هو الاحتمال الراجح فالوهم هو الاحتمال المرجوح.

مثال: حين تسأل شخصًا: هل الجامعة مفتوحة اليوم؟

إذا افترضنا أنَّه يعتقد بنسبة سبعين بالمئة أنها مفتوحة، وثلاثين بالمئة أنها مغلقة، ماذا يعني ذلك؟

هذا يعني أنَّ الاعتقاد بأن الجامعة مغلقة يمثّل وهمًا بالنسبة له؛ لماذا ؟ لأنه هو الاحتمال المرجوح، أي الحاصل على نسبة أقل من خمسين بالمئة.

الوهم ⇦ يمثّل نسبة : من ١٪ إلى ٤٩٪

خامسًا : الجهل البسيط :

• **الجهل البسيط** : «**هو ألا يكون لديك تصوّر أو حكم عن شيءٍ ما**». مثلاً: أقول لك: هل سيارة خالد بيضاء أم سوداء؟ إذا افترضنا أنك لم تر سيارة خالد قط فإنك ستقول: لا أعرف. فأنت هنا جاهل بحال سيارة خالد ولا تملك أي تصوّر عن ذلك.

مثال آخر: يقول الله تعالى: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ**﴾. [التوبة:٦]

بماذا وصفَ الله تعالى المشركين؟ وصفهم بأنهم «قوم لا يعلمون» أي أنهم

جاهلون، فهم لا يعرفون دعوة النبي ﷺ فهؤلاء المشركون يتصفون بالجهل، ولكن ليس الجهل المركَّب الذي سنعرفه بعد قليل، بل الجهل البسيط.

بعد أن عرفنا معنى الجهل البسيط قد يسأل سائل: إذا كان الجهل هو عدم الإدراك فكيف نجعله من مراتب الإدراك؟

هذا سؤال وجيه، ولعل السبب الذي جعل علماء المنطق يُدرجون الجهل البسيط ضمن مراتب الإدراك مع أنه ليس بإدراك هو أنَّه سببٌ في توضيح النوع الآخر من نوعي الجهل، وهو الجهل المركب، أي أننا إذا عرفنا الجهل البسيط سيسهل علينا معرفة الجهل المركب، والجهل المركب نوعٌ من الإدراك.

الجهل ⇦ يمثل نسبة : ٠٪.

سادسًا : الجهل المركب :

• **الجهل المـركّب** : «**هو إدراكُ الشيء على خلاف ما هو عليه إدراكًا جازمًا**».

فقد يسألك أخوك: أين كتابي؟ تقول له: كتابك في الحقيبة.

يقول لك: هل أنت متيقن؟

تقول: نعم.

وحين يفتح الحقيبة لا يجد فيها شيئًا.

هذا يُسمّى «جهل مركّب»، أي أنه ليس مجرد جهل بسيط بحيث إنك لا تعرف الأمر، ولكنه جهل مركّب من شيئين: الأول: أنك تعتقد جازمًا أنك تعرف. الثاني: أنَّ اعتقادك في غير محلّه.

فالفرق بين الجهل البسيط والجهل المركب أن **الجهل البسيط** : هو أنك لا تعرف وتعرف أنّك لا تعرف، **والجهل المركّب**: هو أنك لا تعرف ولا تعرف أنك لا تعرف.

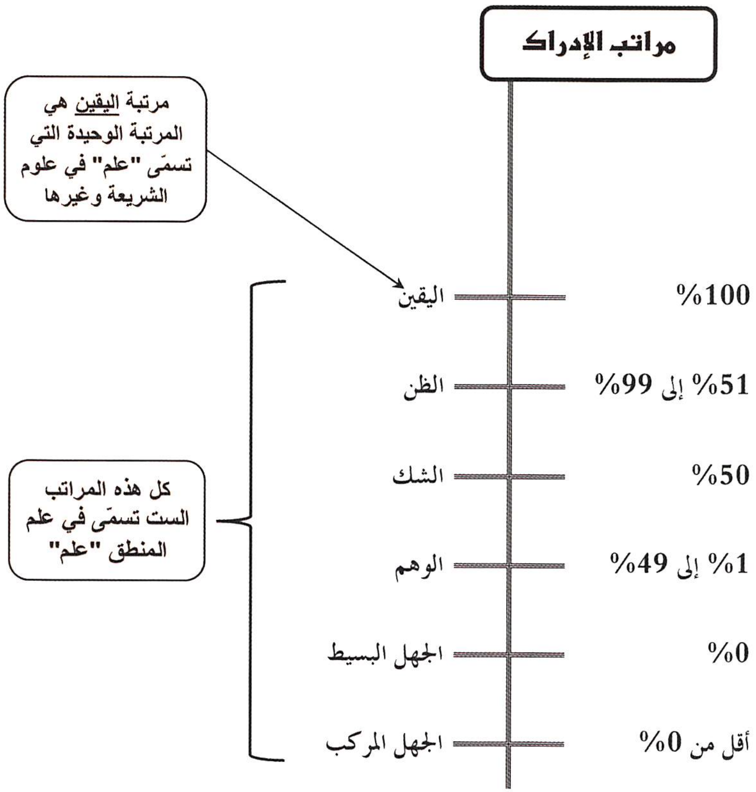
الجهل المركب ⇦ يمثّل نسبة : أقل من صفر بالمئة.

بعد ما عرفنا مراتب الإدراك نقول إنّ العلم عند المناطقة يشمل جميع

المراتب الست، فاليقين والظن والشك والوهم والجهل البسيط والجهل المركب كل ذلك يسمّى «علما» عند المناطقة. أما في العلوم الأخرى فإنّ العلم يُطلق على المرتبة الأولى فقط، وهي اليقين، ولذلك يصفون العلم بأنه أعلى مراتب الإدراك. ومن هذا الباب قول الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾. [الأنعام:١٤٨]

فليس المقصود بالعلم في هذه الآية مطلق الإدراك كما هو عند المناطقة، وإنما المقصود بالعلم هو أعلى مراتب الإدراك وهو اليقين.

الصورة أدناه توضح مراتب الادراك



أقسام العلم:

العلم عند المناطقة ينقسم إلى قسمين:

التصوّر.

التصديق.

فما المقصود بالتصوّر والتصديق؟

- **التصوّر** : «**هو الإدراك بلا حُكم**». أما **التصديق** : «**فهو الإدراك مع حُكم**».

ما معنى هذا الكلام؟

لو قلتُ لك: اليابان.

ماذا سيحصل لك؟

ستتصوّر في ذهنك بلاد اليابان.

ثم قلتُ لك: اليابان متطوّرة.

ماذا سيحصل لك؟

سوف تتصوّر **ثلاثة أمور**:

١ - بلاد اليابان.

٢ - معنى التطور.

٣- فهم العلاقة بين التطور واليابان، أي: فهم نسبة التطوّر إلى اليابان.

إلى هنا لم تخرج من دائرة «**التصوّر**»، فأنتَ تصوّرت اليابان والتطوّر والعلاقة بين اللفظين فقط. لكن الآن: إن صدّقتَ هذه الجملة أو كذّبتها فهذا يسمّى «**التصديق**».

فالتصوّر هو حصول معنى في الذهن دون أن يكون هناك أي حكم، أما التصديق فهو أن تحكم على القضية سواء بالصدق أو الكذب، فليس المقصود بالتصديق أن تصدّق القضيّة، ولكن المقصود أن تصدر حكمًا عليها سواء تكذيبًا أم تصديقًا.

➢ إذن:

⇦ **التصوّر**: «**هو حصول معنى في الذهن**».

⇦ **التصديق**: «**هو إصدار الحكم على المعنى الموجود في الذهن**».

من خلال ما مضى ندرك أنّ التصديق لاحقٌ للتصوّر، فلا بد أن يحصل التصوّر أولاً ثم يحصل التصديق، وهذا ما يسمّيه علماء المنطق «**الترتيب الطبيعي**».

والتصور والتصديق هما ركيزتا علم المنطق، كما سبق أن شرحنا ذلك في المقدمة.

المبحث الثاني

أقسام التصوّر والتصديق

بعد أن فهمنا التصوّر والتصديق نأتي الآن لنتحدث عن أقسامهما، فالتصور والتصديق إما أن ندركهما بلا حاجة إلى تأمل وتفكّر وهذا ما نسميه التصورات والتصديقات **الضرورية**، أو نحتاج إلى تأمل وتفكّر في إدراكهما وهذا ما نسميه التصورات والتصديقات **النظرية**. ولنتحدث أولاً عن التصوّر، حيث ينقسم التصوّر إلى قسمين: **التصوّر الضروري والتصوّر النظري**، فما المقصود بهما؟

• **التصوّر الضروري**: «**هو التصوّر الذي لا نحتاج في إدراكه إلى تأمّل أو نظر، وإنما ندركه بالضرورة الفطرية في كلّ إنسان**»[1].

فمثلاً: حين أقول لك: السماء.

هل تحتاج إلى تأمّل وشرح حتى تتصوّر معنى السماء؟

لا، سوف تتصوّر السماء بمجرد أن أنطق بها.

• **التصوّر النظري**:

لكن لو قلتُ لك: الميرتوقراطية.

هل ستفهمها مباشرةً أم ستحتاج إلى تأمّل ونظر وشرح؟

ستحتاج إلى أن تبحث عن هذا المصطلح حتى تفهمه وتحصل صورته في ذهنك، وهذا ما نسمّيه **التصوّر النظري**؛ لأنّه يحتاج إلى نظَر وتفكّر حتى تتصوره، بعكس التصوّر الضروري، فهو يحصل في الذهن دون الحاجة إلى التفكّر والنظر، بل بمجرّد النطق به.

خذ مثالاً آخر: لو قلت لك: «واحد».

سوف تتصور رقم واحد مباشرةً؛ لأنه شيء بدهي، وهذا **تصوّر ضروري**.

(١) نحن هنا لا نعرّف مطلق التصور، وإنما نعرّف أحد نوعي التصوّر، ولذلك جاز لنا إدخال لفظ التصور في التعريف على الرغم من وروده في المعرِّف.

لكن لو قلت لك: «نصف سدس الاثني عشر». هل ستعرف ماذا أقصد؟ لن تعرف مباشرة، بل ستحتاج إلى تأمّل وتفكّر حتى تعرف ما الرقم المقصود بنصف سدس الاثني عشر، وهو رقم واحد؛ أي أن الواحد هو نصف سدس الاثني عشر، وهذا **تصوّر نظري**.

➢ **إذن:**

⇦ **التصوّر الضروري** هو : «**التصوّر الذي لا نحتاج إلى تأمل وتفكّر حتى ندركه**».

⇦ **التصوّر النظري** هو: «**التصوّر الذي نحتاج إلى تأمّل أو نظر حتى ندركه**».

أقسام التصديق:

كما قسّمنا التصور إلى تصوّر نظري وتصوّر ضروري كذلك التصديق ينقسم إلى هذين القسمين؛ فهناك تصديق نظري وتصديق ضروري، فما المقصود بهما؟

• **التصديق الضروري** : «**هو الذي لا يحتاج الحكم فيه إلى تأمّل ونظر**» وإنما تصدر حكما مباشرة بالصحة أو بالخطأ بمجرّد أن تسمع القضية.

مثال: لو قلتُ لك: «السماء فوقنا».

لن تحتاج إلى تأمّل كي تحكم على العبارة بالصحة أو بالخطأ، وإنما تحكم عليها بمجرد سماعها.

مثال آخر: لو قلتُ لك: الأرض فوقنا.

هل العبارة صحيحة أم خاطئة؟ لن تحتاج إلى وقت كي تفكّر في الجواب وتجيبني بأنها قضيّة غير صحيحة، وإنما الجواب موجود في ذهنك بالضرورة.

هذا التصديق يُسمَّى في علم المنطق: «**التصديق الضروري**».

• أما **التصديق النظري** : «**فهو الذي يحتاج إلى تأمّل ونظَر وبحث، فلا يمكن لك أن تصدر حكما بتكذيبه أو بتصديقه مباشرةً**».

مثال: لو قلتُ لشخص لا يعرف أحكام الشريعة: العينة من الربا.

ماذا سيأتي في ذهنه؟ لا شيء، فهو لا يعرف العينة[1]، ولا يعرف الربا، ولا يعرف ماذا تعني نسبة العينة إلى الربا. لكن لو قلتُ هذه العبارة لشخص متخصص في المعاملات المالية الإسلامية سيجيبني مباشرة؛ لأنّه يعرف معنى العينة ويعرف معنى الربا ويعرف العلاقة بين العينة والربا، ومن ثَمَّ هو قادر على أن يحكم بصحة القضيّة أو عدم صحتها.

مثال آخر: لو قلتُ لك: الواحد نصفُ سدس الاثني عشر. هل هذه العبارة صحيحة أم خاطئة؟

لا تستطيع أن تجيبني مباشرةً، بل تحتاج أن تفكّر في المسألة وتتأمّلها ثم تحكم عليها بالصحة أو بالخطأ. فإذا بدأت تفكر في القضية ستجد أن سدس الاثني عشر يساوي اثنين، ونصف الاثنين واحد، وهنا ستحكم على القضية بأنها صحيحة وليست خاطئة.

➢ **إذن:**

⇦ **التصديق النظري** هو: «**الذي نحتاج إلى تفكّر حتى نحكم عليه بالصحة أو بالخطأ**».

⇦ **التصديق الضروري** هو: «**الذي لا نحتاج إلى تفكّر حتى نحكم عليه بالصحة أو بالخطأ**».

☚ **هل ثمة فائدة من معرفة الفرق بين النظري والضروري؟**

نعم، هناك فوائد كثيرة تترتب على معرفة ذلك، ففي الشريعة الإسلاميّة قد أجمع العُلماء على أنَّ مَن يخالف حكما **ضروريًا** في الإسلام يعدُّ كافرًا، أما من يخالف الأحكام **النظريَّة** فلا يعدُّ كافرًا.

وهنا لا بد أن تكون قادرًا على التمييز بين الضروري والنظري حتى تستطيع معرفة الأحكام الضرورية في الشريعة الإسلامية.

---

(١) العينة هي أن يبيع شخص سلعة بسعر عاجل ثم يعيدها المشتري إليه بسعر أقل آجلًا بهدف الحصول على السيولة النقدية.

فعلى سبيل المثال: شرب الخمر محرَّمٌ في الإسلام، لكن هل تحريمه حكم ضروري أم نظري؟ حكمٌ ضروي؛ لماذا؟ لأنَّ المسلمين قاطبةً يعرفون حرمة شرب الخمر، فأي مسلم تسأله: ما حكم شرب الخمر؟ سيجيب مباشرةً أنه محرّم. وكذلك الربا والزنا والشرك وغير ذلك.

فلو قال لنا شخص: الخمر غير محرّم، فإننا نحكم على كلامه بالكفر؛ لأن تحريم الخمر من ضروريات الإسلام، ومخالفة ضروريات الإسلام تعدُّ كفرًا به.

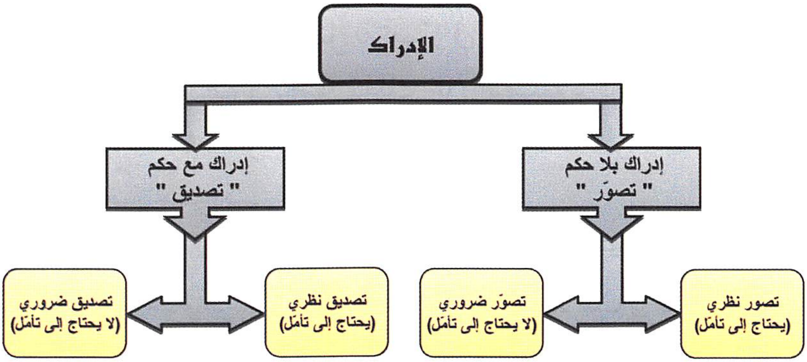
لكن ماذا عن مسألة صلاة العيد؟ لو قال لنا شخص: صلاة العيد ليست بواجبة مطلقًا، هل يكون قوله كفرًا؟ لا، لا يعدُّ كفرًا؛ لأنَّ وجوب صلاة العيد وجوبًا كفائيًا يعدُّ من الأحكام النظرية وليس من الأحكام الضرورية.

مثال آخر: لو قال لنا شخص: الربا غير محرّم. هل قوله كفر أم لا؟ يعدُّ كفرًا، لماذا؟ لأنَّ تحريم الربا من الأحكام القطعيَّة الضرورية في الإسلام، وقد نصَّ القرآن الكريم على تحريمه، فالشخص الذي لا يحرّم الربا يناقض نصَّ القرآن الكريم، ومناقضة القرآن الكريم كفرٌ.

لكن لو قال لنا شخص: بيع العينة غير محرّم. هل قوله كفر؟ لا؛ لأنَّ حرمة بيع العينة من الأحكام النظرية التي تحتاج إلى نظر وتأمّل في الأدلة.

الخلاصة: إنّ معرفة الفارق بين النظري والضروري تجعلنا قادرين على وضع المسائل العلميّة في مرتبتها الملائمة لها.

❁ أقسام التصوّر والتصديق



قاعدة: لا يمكن أن تصل إلى مرحلة التصديق إلا من خلال المرور بمرحلة التصوّر، والعكس غير صحيح، يقول قطب الدين الرازي: «الجميع اتفقوا على أن التصديق يستدعي التصوّر من غير عكس»[1].

نسبيَة الحكم بالضروري والنظري:

أريد أن أنبّه هنا إلى مسألة مهمة، وهي أنّ التصور قد يكون ضروريًا عند شخص ونظريًا عند شخص آخر، **فمثلاً:** لو ذكرت مصطلح «الأوليغاركية» لشخص غير مطّلع على العلوم السياسية، فإنه سيحتاج إلى نظر وشرح لهذا المصطلح حتى يتصوّره، لكن لو سألتَ شخصًا مطّلعًا على العلوم السياسية فسيجيبك مباشرةً عن مفهوم هذا المصطلح، أي أنه يتصوره تصورًا ضروريًا في ذهنه.

هنا نجد الشخص غير المتخصص في السياسة يتصوّر «الأوليغاركية»

---

(١) الرازي، قطب الدين، **الرسالة المعمولة في التصور والتصديق**، ضمن كتاب بعنوان «رسالتان في التصوّر والتصديق»، تحقيق: مهدي شريعتي (بيروت، دارا لكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤) ص ١٢٢, هناك من ينكر ثبوت هذا الكتاب عن القطب الرازي، لكنَّ أبا السعادات العطّار الشافعي أثبتها له في حاشيته على شرح الخبيصي على تهذيب التفتازاني، يراجع: حاشيته المذكورة، (طبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٣). ص٢٩.

تصوّرًا نظريًا، فهو قد ذهب وبحث في المعجم السياسي حتى فهم المقصود بهذا المصطلح، بينما المطّلع على السياسة يتصوّر «الأوليغاركية» تصوّرًا ضروريًا، فبمجرد أن يسمع المصطلح يحصل له تصوّر في ذهنه.

وما قلناه عن التصوّر ينطبق كذلك على التصديق، فالتصديق قد يكون ضروريًا عند جاسم ونظريًا عند خالد، **فعلى سبيل المثال** : لو قلتَ لشخص لا يعرف الرياضة: ميسي ليس لاعبًا في نادي برشلونة.

ربما لا يستطيع أن يحكم على كلامك بالصحة أو بالخطأ، لكن لو سألتَ شخصًا مهتمًا بأخبار الرياضة سيقول لك: قطعًا ميسي لاعب في فريق برشلونة.

فنلاحظ أن الشخص الأول يحتاج إلى أن يبحث وينظر في المسألة كي يستطيع الحكم على القضية بأنها صحيحة أو كاذبة[1]، بينما الشخص الثاني يجيب بكل يقين؛ لأنّ الأمر عنده ضروري كأنه يراه رأي العين.

إذن قد يكون الأمر ضروريًا عند شخص ونظريًا عند آخر، وليس دائما يكون الضروري والنظري مطّردين عند الجميع.

---

(١) يطلق علماء المنطق كلمة «كاذبة» ويقصدون بها «خاطئة»، والمقصود أن كل قضية غير مطابقة للواقع تسمّى في علم المنطق قضية كاذبة.

المبحث الثالث

الـــدلالات

علم المنطق يبحث في المعاني، ولا يبحث في الألفاظ كعلوم اللغة العربية والقراءات وغيرها، فكل وظائف المنطقي مرتبطة بالمعاني[١].

لكن السؤال: كيف نتبادل تلك المعاني فيما بيننا؟ بمعنى آخر: ما الطريقة التي من خلالها يمكن أن أوصل المعاني التي في عقلي إلى عقلك؟

الطريقة التي اعتادها البشر في التواصل فيما بينهم هي الألفاظ، فأنا إذا أردت أن أعرّف لك شيئًا لا تعرفه فإنني مضطر أن أستعمل ألفاظًا حتى تفهمني، وإذا أردت أن أبرهن لك مسألةً فإني مضطر لاستعمال ألفاظٍ كذلك، وهلم جرا.

ومن هذا المنطلق سنبحث في الألفاظ بالقدر الذي يكفينا لننتقل إلى التعامل مع المعاني، وسنتحدث تحديدًا عن الدلالة اللفظية الوضعية، لكن قبل ذلك نريد أن نفهم ما معنى «الدلالة»؟

معنى الدلالة:

حين تستلم شهادتك الدراسية وتجد دائرة حمراء على إحدى المواد ماذا يعني ذلك؟ يعني أنك راسبٌ في هذه المادة، كيف عرفت؟ لأن الدائرة الحمراء دلّت على ذلك.

- إذن هنا لدينا «**دال**» وهو الدائرة الحمراء، ولدينا «**مدلول**» وهو الرسوب، ومعرفتنا بأن الدائرة الحمراء تدل على الرسوب تسمَّى «**دلالة**».

خذ **مثالاً آخر**: حين تغيب الشمس يباح الإفطار.

أين «**الدال**» هنا؟ غياب الشمس. دلَّنا على ماذا؟ على أن الإفطار مباح. إذن إباحة الإفطار هو «**المدلول**». وهذه العملية التي تم من خلالها الربط بين غياب

---

(١) يقول قطب الدين الرازي: «لا شغل للمنطقي من حيث هو منطقي بالألفاظ». يُراجع شروح الشمسية (طهران، انتشارات مدين، ط٢، ١٤٣١) ص١٧٣.

الشمس وإباحة الإفطار تسمَّى «**دلالة**».

ماذا لو لم ينتبه الشخص إلى أن ذلك الشيء يدل على هذا الشيء، هل يقدح ذلك في الدلالة؟

مثال: لو افترضنا شخصًا لا يعرف شيئًا عن الإسلام يجلس بجانب شخص مسلم، فأذّن المؤذن للصلاة، هنا نجد أنَّ الأذان يدلُّ عند الشخص المسلم على دخول وقت الصلاة، لكن ليس له أي دلالة عند الشخص غير المسلم الذي يجلس بجانبه، فهو لا يدري ما دلالة هذا الأذان.

هل جهله بهذه الدلالة ينفي وجود الدلالة؟

الدلالة باقية ومعتبرة بحق العارف بها، وأما الشخص الذي يجهلها فليس دليلاً على انتفائها. وفي ذلك يقول التفتازاني: «نعني بالدلالة كون اللفظ بحيث يُفهم منه المعنى عند إطلاقه بالنسبة إلى العالم بالوضع بشرط توجّهه إليه وتجرّده عن الموانع والشواغل»[1].

أنواع الدلالة:

كيف نفهم أنَّ شيئًا ما يدلُّنا على شيءٍ آخر؟ لدينا أربع احتمالات: إما أن يدلنا بطريق العقل أو الطبع أو الشرع أو الوضع، وسوف نتحدث عن هذه الطرق الأربع.

أولاً: الدلالة العقلية:

• **الدلالة العقلية: «هي أن نفهم بواسطة العقل أن هذا الشيء يدلُّنا على ذلك الشيء»**. فحين تدخل المطبخ وترى الإفطار مجهزًا على الطاولة، هل تعتقد أن أحدًا فعل ذلك أم أن الطعام اجتمع بنفسه وكوّن إفطارًا؟

أنت تجزم يقينًا أنَّ هناك إنسانًا قام بإعداد الإفطار، لكن ما الذي جعلك تجزم بذلك؟ الجواب: العقل. أي أن العقل يخبرنا بأنه يستحيل أن يكون هذا الفعل

---

(١) التفتازاني، **شرح الرسالة الشمسية**، تحقيق جاد الله بسام (قُم، دار زين العابدين، ط١ ٢٠١٢) ١٢٣.

المرتّب جاء من محض صدفة دون أن يكون من صنع الإنسان.

إذن هنا لدينا دال وهو «الإفطار» ولدينا مدلول وهو «وجود شخص أعد الإفطار» ولدينا دلالة عقلية وهي الربط بين الأمرين(١).

ثانيًا: الدلالة الطبعية:

• **الدلالة الطبعية أو العادية : «تعني أن الطبع يخبرنا أن هذا الشيء يدلنا على ذلك الشيء»**. **فمثلاً**: حين يتثاوب المرء فإن ذلك يدلُّ على أنه يريد أن ينام. وحين يصبح وجه المرء أحمر فهذا يدل على أنَّه محُرَج، وحين يقول شخص: «آخ» فهذا يدل على أنَّه يتألَّم.

إذن هنا لدينا دال وهو «التثاؤب»، ولدينا مدلول وهو «النوم» أي أن التثاؤب يدلنا على النوم، وهذه العملية تسمّى دلالة طبيعية، أي أنَّنا عرفنا دلالتها من خلال الطبيعة، وليس من خلال العقل.

والدلالة الطبعية إما أن تكون لفظيَّة مثل كلمة «آخ» عند الألم، أو تكون غير لفظيَّة مثل دلالة احمرار الوجه على الخجل.

تنبيه: يرى بعض علماء المنطق أنَّ المقصود بـ «الطبعية» ما كان من طبع الإنسان فقط(٢)، وهذا غير دقيق، فالدلالة الطبعية تشمل أمرين:

الأمر الأول: ما كان من طبيعة الإنسان، مثل الارتجاف عند الخوف أو احمرار الوجه عند الخجل.

الأمر الثاني: ما كان من طبيعة الكون، مثل دلالة تجمّع الغيوم على قرب هطول المطر.

---

(١) هذه الدلالة العقلية غير لفظية، وهناك دلالة عقلية لفظية، مثل دلالة الكلام على وجود المتكلم.

(٢) ومن أولئك المظفّر حيث يقول: "الدلالة الطبعية، وهي فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئين ملازمة طبعية، أعني التي يقتضيها طبيعة الإنسان". راجع: الحيدري، **المقرر شرح المظفر** (بيروت، دار المحجة البيضاء، ط١، ٢٠٠١) ص٤٨.

ثالثًا: الدلالة الشرعية:

• **الدلالة الشرعية**: «**هي أن يدلَّ شيءٌ على شيءٍ آخر من خلال إخبار الشرع بذلك**».

مثال: حين يطلع الفجر تجب صلاة الفجر.

كيف عرفنا أن طلوع الفجر يدل على وجوب صلاة الفجر؟ لأنّ الشرع الإسلامي أخبرنا بذلك، وليس للعقل أو الطبيعة علاقةٌ في ذلك.

أين الدال في هذا المثال؟ طلوع الفجر.

أين المدلول؟ صلاة الفجر.

مثال آخر: حين يصل المسلم إلى سنّ البلوغ فإنّه يكون مكلّفًا شرعًا، أي يكون مخاطبًا بالأحكام الشرعية.

أين الدال والمدلول في هذا المثال؟

الدال هو البلوغ، والمدلول هو التكليف، أي أنَّ بلوغ الإنسان يدلّنا على أنّه مكلّف بالأحكام الشرعيّة. لكن كيف عرفنا أنَّ البلوغ يدل على التكليف؟ هل العقل أخبرنا بذلك أم هكذا هي الطبيعة؟

ليس شيئًا من ذلك صحيح، بل الذي جعلنا نفهم أن البلوغ يدلُّ على التكليف هو الشرع الإسلامي.

رابعًا: الدلالة الوضعية:

نقصد **بالوضعية**: أي «**التي وضعها الناس**»، فنحن نفهم أن هذا الشيء يدل على ذلك الشيء ليس لأن العقل أو الطبيعة أو الشرع أخبرونا بذلك ولكن لأنَّ الناس وضعوا هذه الدلالة.

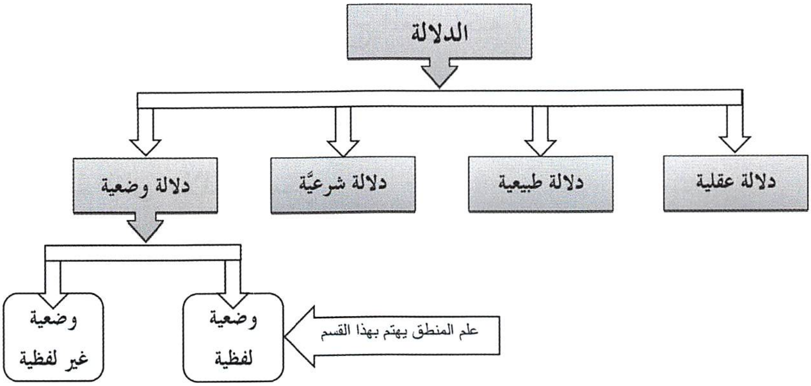
☚ والدلالة الوضعية إما أن تكون **لفظية** أو **غير لفظية**.

أما **الدلالة غير اللفظية**: فهي مثل إشارات المرور، فنحن إذا رأينا الإشارة حمراء نقف، لكن كيف عرفنا أن اللون الأحمر يوجب الوقوف؟ هل العقل أو الطبيعة أو الشرع دلّوا على ذلك؟ لا، ولكن الناس وضعوا ذلك فتعارفنا عليه.

وإشارات المرور غير لفظية كما هو معروف.

بقي لنا النوع الثاني، وهو **الدلالة الوضعية اللفظية**، وهو النوع الذي يركّز عليه المناطقة ويولونه اهتمامًا كبيرًا[1]، ولذلك سنقتصر عليه هنا.

❁ أقسام الدلالة:



(١) يقول سعد الدين التفتازاني: "والمقصود بالنظر ها هنا الدلالةُ اللفظية الوضعية". يُراجع: التفتازاني، **شرح الرسالة الشمسية**، مرجع سابق، ص١٢٠.

❁ الدلالة الوضعية اللفظية:

تواضع البشر على وضع ألفاظ بإزاء المعاني التي يريدونها، فقد وضعوا لفظ «سيارة» للمركبة ذات العجلات الأربع، ووضعوا لفظ «هاتف» للجهاز الذي ينقل الأصوات المتبادلة، وهكذا هو الحال في بقية الألفاظ.

لكن وضع الألفاظ بإزاء المعاني ليس على درجة واحدة، فأحيانًا يكون اللفظ مطابقًا للمعنى تمام المطابقة، وأحيانًا يكون دالاً على جزء من أجزاء المعنى فقط، وأحيانًا يكون دالاً على شيء خارج المعنى لكنه لازم له. وبناءً على ذلك فإن الدلالة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: دلالة المطابقة.

القسم الثاني: دلالة التضمن.

القسم الثالث: دلالة الالتزام.

وسنتحدث عن كل واحدة منها بالتفصيل.

١- دلالة المطابقة:

- **دلالة المطابقة**: تعني «**أن اللفظ يطابق كل معناه مطابقة تامة**».

مثال: حين أقول لك «المتنبي». ماذا يأتي في ذهنك؟ يأتي في ذهنك شيءٌ واحد، وهو الشاعر المعروف، لكن هل لفظ المتنبي يدل على أكثر من المتنبي كقبيلته أو بلده؟ لا، وهل يدل على أقل من المتنبي كرأسه فقط أو يده فقط؟ لا، إنما يدل لفظ المتنبي على المتنبي بأكمله، أي أن لفظ المتنبي يُطابقه مطابقة تامة، ولذلك نقول: لفظ المتنبي يدل دلالة مطابقة على الشاعر المتنبي.

مثال آخر: حين أقول: القرآن الكريم. ماذا تفهم من ذلك؟ هل تفهم أن المقصود سورة من سوره فقط؟ أم تفهم أنني أقصد كتاب الله وسنة النبي ﷺ؟ الجواب أنك لا تفهم من لفظ القرآن الكريم إلا كتاب الله نفسه، أي مئة وأربع عشرة سورة. إذن لفظ القرآن الكريم يدلُّ دلالة مطابقة على كتاب الله.

٢- دلالة التضمّن:

• **دلالة التضمّن** : تعني **أنَّ اللفظ يدل على جزء معناه، ولا يدلُّ على كلّ المعنى** كدلالة المطابقة.

مثال: يقول الله تعالى: ﴿**يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ**﴾.

لاحظ أن القرآن الكريم استخدم لفظ «أصابع»، فهل يمكن للإنسان أن يجعل كل أصبعه في أذنه؟ بالتأكيد لا، إذن ما المقصود؟ المقصود هو الأنملة - الثلث الأول من الأصبع - وليس الأصبع بأكمله. فدلالة اللفظ هنا ليست دلالة مطابقة بحيث يدل على كل معناه، بل دلالته دلالة تضمنيّة، أي المقصود جزء المعنى وليس كلَّه، فالأصبع يتضمّن الأنملة لكنه أكبر منها؛ ولذلك نسمّيه **دلالة تضمّن**.

مثال آخر: حين ترى منزلاً لونه غير جميل وليس منظما في مظهره الخارجي فإنك تقول: هذا المنزل ليس جميلاً.

ماذا تقصد بالمنزل؟ هل تقصد مظهر المنزل الخارجي والغرف والأثاث والديكور الداخلي وكل أجزاء المنزل؟ بالتأكيد أنتَ لا تقصد كل ذلك، وإنما تقصد المظهر الخارجي فقط.

إذن نحن نطلق لفظ «المنزل» ولا نقصد «كل» المنزل، وإنما نقصد بعض المنزل. فإذا سألك شخص: كيف تقول إن المنزل غير جميل مع أنَّ ديكوره الداخلي جميل؟

قل له: هذا من باب دلالة التضمّن وليس من باب دلالة المطابقة، فأنا لا أقصد بلفظ المنزل كل أجزاء المنزل، وإنما بعض أجزائه، وهي الأشياء الخارجية.

٣- دلالة الالتزام:

• **دلالة الالتزام** : تعني «**أنَّ اللفظ يدل على معنى معينً وفي الوقت نفسه يدلُّ على معنى آخر لازم له**». أو بتعبير آخر هي: «**دلالة اللفظ على معنى خارج عن المعنى الموضوع له**».

مثال: حين أقول لك: «خالد أعمى».

ماذا سيأتي في ذهنك؟ ستفهم أن خالدًا لا يُبصر، لكن في الوقت نفسه سيأتي في ذهنك أن خالدًا لديه إمكانية البصر. لكن حين أقول لك: «الحائط أعمى» فإنك ستستغرب ذلك؛ لأنَّ الحائط أصلاً ليس لديه إمكانية الرؤية.

إذن كلمة «أعمى» تدل على انعدام البصر، لكن في الوقت نفسه تستلزم معنى آخر، وهو أن الموصوف بالعمى لديه إمكانية البصر[1].

مثال آخر: ما معنى «هتلر»؟

هتلر لفظ يدل على الزعيم الألماني المعروف، لكن هل هذا اللفظ يدل فقط على الزعيم الألماني؟ لا، وإنما دائما حين نذكر هتلر يأتي معنى آخر إلى أذهاننا، وهو الدكتاتوريّة والقسوة في الحكم، فكلما سمعنا اسم هتلر لا نتصوّر هتلر فقط، وإنما كذلك نتصوّر معنى آخر ملازمًا لهذا الاسم، وهو الدكتاتوريّة.

وكذلك حين نسمع كلمة «غاندي»، فإنّه سيرِد في أذهاننا معنيان: المعنى الأول: غاندي نفسه؛ أي أننا نتصوّر شخص غاندي. والمعنى الثاني: التسامح والسلميّة.

فلا يمكن أن نتصوّر غاندي دون أن يأتي في ذهننا مبدأ التسامح والسلميّة[2].

➢ **إذن**: إذا كان هناك لفظ يدلُّ على معنى معينّ وفي الوقت نفسه يدلُّ على معنى آخر ملازم له فهذا يسمّى «دلالة التزام».

---

(١) هذا مثال على اللازم العقلي.

(٢) هذان مثالان على اللازم ا لعُرفي.

المبحث الرابع

المفهوم والمصداق

من المهم أن نعرف مصطلحين منطقيّين يكثر تكرارهما في معظم العلوم، وهما مصطلحا «المفهوم» و «المصداق».

• المقصود **بالمفهوم** : هو «**الصورة الذهنية عن الأشياء**». فإذا قلت لك: «كتاب» يأتي في ذهنك تصوّر حول الكتاب. وكل الأشياء في هذه الحياة لدينا تصوّر ذهني عنها، وهذا التصوّر الذهني للأشياء الموجودة في حياتنا نسمّيه «المفهوم».

أما **المصْدَاق** : فهو «**ما ينطبق عليه المفهوم في الواقع**»، فكلمة «**الكتاب**» هي مفهوم، لكن حين نقول كتاب الرسالة للإمام الشافعي، فنحن نتحدث عن المصداق وليس المفهوم.

وكذلك كلمة «**الإنسان**». مثلاً : هي مفهوم، فنحن نتصوّر الإنسانية في الذهن؛ لكن هل الفيلسوف ابن سينا مفهوم أم مصداق؟ هو مصداق؛ لأنَّ مفهوم الإنسانية ينطبق عليه في الواقع، فابن سينا هو أحد مصاديق مفهوم الإنسان.

فحين أسالك: ما «مفهوم» الإنسان؟ تجيبني: هو الحيوان[1] المفكّر.

وحين أسألك: ما مصداق الإنسان؟

تجيبني: عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وأبو حنيفة وابن سينا والكندي وأرسطو وغير ذلك من الأفراد التي يصدق عليها أنها إنسان.

مثال آخر: الجمال.

نحن نتصوّر الجمال في أذهاننا، فهو مفهوم، لكن جمال النبي يوسف عليه

---

(١) الحيوان في اللغة العربية يعني كل شيء فيه حياة، بما في ذلك الإنسان، وليس المقصود البهائم فقط، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾

السلام «مصداق»؛ لأنه مثال تطبيقي لمفهوم الجمال؛ فالجمال من حيث تصوّرنا الذهني له يعدُّ مفهومًا، ومن حيث هو واقع يعدُّ مصداقًا.

مثال آخر: الديمقراطية.

الديمقراطية هي «**النظام السياسي الذي تكون السلطة فيه بيد الشعب**»، حين نتصوّر هذا الشيء في أذهاننا فنحن نتحدث عن المفهوم؛ لكن حين نتحدث عن الديمقراطية الأمريكية مثلاً أو الديمقراطية الفرنسية فنحن نتحدث عن مصداق الديمقراطية وليس مفهوم الديمقراطية.

فحين أقول لك: ما مفهوم الديمقراطية؟

تجيبني: هي النظام السياسي الذي يعتمد على سلطة الشعب.

وحين أقول لك: ما مصداق الديمقراطية؟

تجيبني: الديمقراطية الأمريكية والديمقراطية الفرنسية والديمقراطية البريطانية وهلم جرا.

ما فائدة التفريق بين المفهوم والمصداق؟

هناك عدة فوائد تترتّب على التفريق بينهما، وأهم تلك الفوائد يتبينّ في النقاشات، فأحيانًا تتحدث عن المفهوم والطرف الآخر يتحدث عن المصداق، ثم تكتشفان أن خلافكما وهمي لا وجود له.

مثال: تأمل هذا الحوار:

خالد: الإسلام يحفظ حقوق المرأة

سعد: كلامك غير صحيح

خالد: ما دليلك على ذلك؟

سعد: لأن عبدالرحمن المسلم لا يعطي زوجته حقوقها.

لاحظ أنَّ خالدًا يتحدث عن المفهوم، أي مفهوم الإسلام، وسعدًا يتحدث عن المصداق، أي عن تطبيقات الإسلام في أرض الواقع، وليس عن مبادئ الإسلام نفسها. وهذا ما يؤدي إلى خلط نلاحظه دائما، حيث يأتي شخص ويذم

الإسلام من حيث هو دين، وحين تستمع لمبررات ذمّه تجدها كلها استدلالات بالمصاديق الواقعية وليس بمفاهيم الإسلام نفسه، وأحيانًا تجد شخصًا يذم الاشتراكية وحين تسمع تبريراته تجدها مستندة على تجربة اشتراكيّة معيَّنة، وليس على مبادئ الاشتراكية نفسها.

مثال آخر: تأمّل هذا الحوار:

جورج: الديمقراطية سيئة.

مصطفى: أختلف معك، الديمقراطية رائعة.

جورج: لماذا رائعة؟

مصطفى: لأنها تعطي الشعب الحق في اختيار من يحكمه.

جورج: لكن انظر إلى الشعب الأمريكي لديه ديمقراطية لكنه مجبر على الاختيار بين حزبين أساسيين فقط

أين الخلل في هذا النقاش؟

الخلل أنَّ جورج يتحدث عن أحد مصاديق الديمقراطية في الواقع، بينما مصطفى يتحدث عن الديمقراطية بوصفها مفهومًا. فجورج لا يناقش الديمقراطية من حيث هي مفهوم وإنما يناقشها من حيث هي مصداق واقعي يتمثّل في الديمقراطية الأمريكية. فكان بإمكان مصطفى أن يقول لجورج: انحصار الاختيار بين حزبين عيبٌ في الديمقراطية الأمريكية وليس عيبًا في النظام الديمقراطي نفسه، فالديمقراطية الفرنسية مثلاً ليس الاختيار فيها محصورًا بين حزبين، فهناك عشرات الأحزاب السياسية.

الخلاصة:

⇦ **أنَّ المفهوم**: هو التصوّر الذهني عن شيءٍ ما، بينما المصداق: هو التطبيق الواقعي لذلك التصوّر الذهني.

أقسام المفهوم: الكلي والجزئي:

ذكرنا سابقًا أنَّ المفهوم هو الصورة الذهنية عن شيءٍ ما، وهذا المفهوم الحاصل في أذهاننا إما أن يكون مفهومًا **كليًّا** أو مفهومًا **جزئيًا**؛ لأنَّ الشيء إما أن يمتنع صدقه (انطباقه) على أكثر من شيء معينّ أو لا يمتنع، الأول جزئي والثاني كلي.

مثال: بغداد.

حين أقول لك: «بغداد». كم شيئًا سيرد في ذهنك؟ شيء واحد فقط، وهو مدينة بغداد عاصمة العراق. إذن بغداد مفهوم جزئي أم كليّ؟ جزئي؛ لماذا؟ لأن كلمة «بغداد» لا تصدق إلا على شيء واحد فقط، فليس هناك بغدادان أو ثلاثة وإنما هي بغداد واحدة فقط.

مثال آخر: تويتر.

ماذا يأتي في ذهنك حين أقول «تويتر»؟ لا يأتي في ذهنك سوى شيء واحد، وهو الموقع الإلكتروني المعروف، إذن تويتر جزئي وليس كليًا؛ لامتناع صدقه على أكثر من شيء.

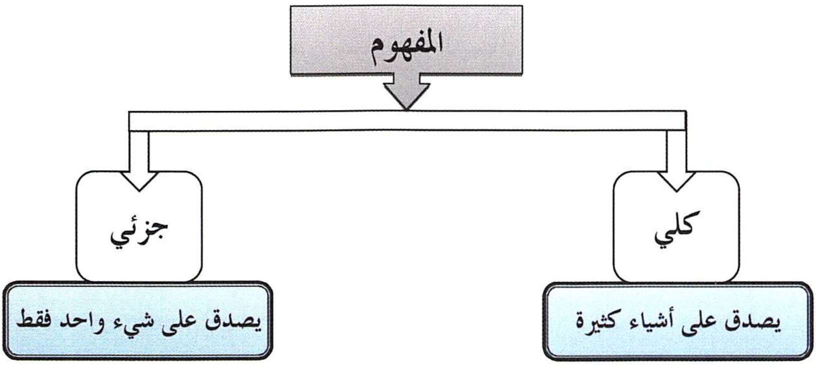
مثال ثالث: أبو بكر الصديق، هل هو مفهوم جزئي أم كلي؟ جزئي؛ لأنه لا يوجد أكثر من شخص واحد يصدق عليه هذا الاسم.

هذا هو الجزئي، أمّا الكلي فهو عكس الجزئي، فإذا كان الجزئي يصدق على شيء واحد فقط، فإنَّ الكلي مفهومٌ يصدق على أشياء كثيرة، فمثلاً كلمة «كتاب». هل هي جزئية أم كليّة؟ هي كليَّة؛ لأنها تصدق على كثيرين، فهناك كتاب السياسة لأرسطو وكتاب الأم للشافعي وكتاب الموطأ للإمام مالك وكتاب العقد الاجتماعي لجاك روسو وكتاب العقد الفريد لابن عبدربه وهناك ملايين الكتب في هذا العالم. لكن حين أقول «القرآن الكريم»، هل هذا جزئي أم كليّ؟ هو جزئي مع أنه كتاب كذلك، لماذا؟ لأنه لا يصدق إلا على كتاب واحد، وهو كتاب الله القرآن الكريم.

الخلاصة :

➢ إذن: المفهوم إذا كان صادقًا على شيء واحد يُسمّى جزئيًا، وإذا كان صادقًا على أشياء كثيرة يسمّى كليًّا.

❁ أقسام المفهوم:



درجات الكلي

قد تندرج تحت الكليّ كليّات أصغر منه، فعلى سبيل المثال مفهوم «المركبة» مفهوم كليّ، لكن تندرج تحته كليّات أخرى أصغر منه، مثل مفهوم «الطائرة» ومفهوم «السيارة» ومفهوم «الدراجة النارية»، فهذه المفاهيم الثلاثة كلها تندرج تحت مفهوم كليّ وهو «المركبة». وهذه المفاهيم الثلاثة هي نفسها كليّات تندرج تحتها كليّات أصغر منها، فالسيّارة مثلاً مفهوم كليّ؛ لأنه ينطبق على أشياء كثيرة، فالمرسيدس سيارة، واللكزس سيارة، والنيسان سيارة. والمرسيدس نفسها مفهومٌ كليّ أيضًا؛ لأنه مفهومٌ ينطبق على جزئيات كثيرة، فلدينا ملايين السيارات ينطبق عليها أنها مرسيدس.

إذن لدينا مفهوم كليّ وهو المركبة»، ولدينا مفهوم كليّ يندرج تحته وهو «السيارة»، ولدينا مفهوم كليّ يندرج تحت السيارة وهو «المرسيدس»، والمرسيدس مفهوم كليّ تندرج تحته ملايين الجزئيات.

مثال آخر: مفهوم «البشر» مفهومٌ كليّ، فالجاهل بشرٌ، والعالم بشرٌ، ومفهوم «العالم» نفسه مفهومٌ كليّ، فهناك علماء فيزياء وهناك علماء طب وهناك علماء اقتصاد وهناك فقهاء وهلم جرا. ومفهوم «الفقهاء» مفهومٌ كليٌ كذلك؛ لأنه ينطبق على كثيرين، فهناك فقهاء الشافعية وفقهاء المالكية وفقهاء الحنابلة، وفقهاء الزيدية وفقهاء القانون وغير ذلك. لكن مفهوم «الحنابلة» هل هو كلي أم جزئي؟ هو كلي إذا نظرنا لما تحته؛ لأنه ينطبق على كثيرين، فهو ينطبق على ابن قدامة وابن رجب والمرداوي والبهوتي وغيرهم من علماء الحنابلة.

إذن كليّ «الحنابلة» أقل درجةً وعمومًا من كليّ «الفقهاء»، وكليّ «الفقهاء» أقل درجةً وعمومًا من كليّ «العلماء»، وكليّ العلماء أقل عمومًا من كليّ «البشر»، وهلم جرا.

نفهم مما مضى أنَّ الكليَّات ليست درجةً واحدة، وإنما هي درجاتٌ متفاوتة بحسب مستوى شمولها وعمومها.

إضافة للمتخصصين:

بعض علماء المنطق لا يقسّمون الكليّ إلى درجات كما فعلتُ هنا، وإنَّما يقسّمون الجزئي نفسه إلى جزئي حقيقي وجزئي إضافي، أما الحقيقي فهو الذي لا يدل إلا على معنى واحد فقط، وأما الجزئي الإضافي فهو يطلق على اللفظ الذي يكون جزئيًا إذا ما نظرنا إلى ما فوقه وكليًّا لما هو تحته. وتقسيم الجزئي إلى إضافي وحقيقي لم أجده عند معظم علماء المنطق المتقدمين، وأوّل من وجدته يذكر هذا التقسيم هو الخواجة نصير الدين الطوسي في شرحه على إشارات ابن سينا(1)، وتعاقب بعد ذلك بعض علماء المنطق في إقرار ذلك(2)، وأعرض عنه آخرون(3).

وهذا التقسيم ظاهرُ البطلان، وذلك لأنَّ الجزئي إنما تميّز عن الكلي بأنه يصدق على شيء واحد فقط، ولا يقبل الشركة(4)، وهذا ما يصدق حصًرا على

(1) يقول ابن سينا: الجزئي هو الذي نفس تصوّر معناه يمنع وقوع الشركة فيه". فعلق الطوسي على هذه العبارة قائلاً: "الجزئي الذي رسمه الحقيقي، والإضافي هو كل أخص يقع تحت أعم، ولو كان كليًّا بالمعنى الأول" نلاح هنا مدى تناقض عبارة الطوسي، فهو يجعل للجزئي الإضافي حدًا مباينًا لمفهوم الجزئية نفسه، وفي الوقت نفسه يصر على أنه قسم منه، فكيف يكون القسمُ مباينًا عن مقسمه؟ يُراجع: **شرح الطوسي على ابن سينا**، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف، ط٣) ج١، ص١٤٩.

(٢) ومن أولئك الجرجاني حيث يقول: "معنى الجزئي الإضافي هو المندرج تحت شيء وذلك الشيء يكون متناولاً لذلك الجزئي ولغيره". راجع: حاشية الجرجاني على شرح القطب الرازي (مصر، ط٢، ١٩٤٨) ص٤٦.

(٣) كالكاتبي في متن الشمسية، وقطب الدين الرازي في شرحه لها، والتفتازاني في «شرح الشمسية»، والبيهاري في «سلم العلوم»، والكهنوي المدارسي في «شرح بحر العلوم» والسبزواري في «شرح المنظومة في فن المطق والحكمة»، والسيالكوتي في حاشيته على الشمسية.

(٤) يقول ابن سينا: « الجزئي هو الذي نفس تصوّر معناه يمنع وقوع الشركة فيه». ويقول سعد الدين التفتازاني: «إن كان نفس تصوّره مانعًا من وقوع شركة كثيرين فهو جزئي». ويقول الكاتبي: «كل مفهوم فهو جزئي إن منع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه». وذكر القطب الرازي أن الجزئي «ما كان تصوّره مانعًا من وقوع الشركة فيه». =

الجزئي الحقيقي، أما الجزئي الإضافي فهو ليس جزئيًا أصلاً؛ وإنَّما هو كليّ حقيقةً؛ لأنه ينطبق على كثيرين، وهذا معيارُ الكليَّة، ولا شيء من الكلي بجزئي. يقول الشريف الجرجاني في حاشيته على شرح القطب الرازي: «واعلم أنَّ الجزئي يقابل الكلي، فلا يجامع شيئًا من أقسامه». فإذا كان الجزئي لا يُجامع شيئًا من أقسام الكلي، فإن الجزئي الإضافي يشترك مع الكلي في أقسامه.

ولو قلنا بتقسيم الجزئي إلى حقيقي وإضافي لعجزنا عن وضع مقسَمٍ لهما، فما المقسَم الذي يتفرّع منه قسما الحقيقي والإضافي؟ إن كان هذا المقسَم ينطبق على شيءٍ واحد فقط فهذا يستلزم أن يكون مساويًا لأحد فرعيه ـ وهو الجزئي الحقيقي ـ ومباينًا للقسم الآخر، وهو الجزئي الإضافي، وكلا الأمرين خطأ، فلا يصح أن يكون القسمُ مساويًا لمقسمه ولا مباينًا عنه. وإذا كان المقسَمُ ينطبق على كثيرين فهو مباينٌ للجزئي الحقيقي ومساوٍ للإضافي، وهنا يرد عليه الخطآن السابقان، ففي كلتا الحالتين لا نجاة.

لأجل ذلك أعرضتُ عن هذا التقسيم، وأتيتُ ببديلٍ له، وهو أن نجعل الكلي نفسه درجاتٍ متعددة، وهذا البديل خالٍ من الإيرادات الواردة على تقسيم الجزئي، والله تعالى أعلى وأعلم.

= ويعرّف الجرجاني الجزئي بأنه «ما امتنع في العقل فرض صدقه على كثيرين». ويقول كذلك: «فالكليّة إمكان فرض الاشتراك والجزئية استحالته». يُراجع: **الشمسية مع شرح الرازي وحاشية الجرجاني** (مصر، مصطفى البابي، ط٢، ص١٩٤٨) ص٤٥؛ التفتازاني، **شرح الرسالة الشمسية**، مرجع سابق، ص١٣٩.

فهذه النصوص صريحة بأن مفهوم الجزئية قاصرٌ على ما يمنع الاشتراك فلا يصدق على غير واحد، وهذا يناقض مفهوم الجزئي الإضافي الذي يقبل الشركة ويصدق على كثيرين في بعض صوره.

المبحث الخامس

أقسام الكلّي من حيث وجوده

ذكرنا سابقًا أنّ الكليّ هو المفهوم الذي يصدق على كثيرين، وهذا الكليّ ينقسم من حيث وجوده إلى **ثلاثة أقسام**:

القسم الأوّل: الكليّ المنطقي.

القسم الثاني: الكليّ الطبيعي.

القسم الثالث: الكليّ العقلي.

لنضرب **مثالاً** يوضّح هذه الأقسام الثلاثة:

«**الجمال**» كليّ أم جزئي؟ هو كليّ، لماذا؟ لأنه يصدق على أشياء كثيرة، فهناك مناظر جميلة، وأناس جميلون، ولوحات فنيّة جميلة، وغير ذلك.

الآن إذا نظرنا إلى الجمال من حيث هو قيمة كليّة موجودة في الذهن فقط - أي بقطع النظر عن الأشياء الجميلة في الواقع - يكون «**كليًّا منطقيًا**». مثلاً: «الجمال نادر».

هل أقصد اللوحات الجميلة نادرة؟ أو النساء الجميلات نادرات؟ أو المناظر الطبيعية الجميلة نادرة؟ لا، أنا لم أكن أتحدث عن أي شيء من ذلك، أنا أتحدث عن الجمال من حيث هو مفهوم كليّ في الذهن.

فنحن هنا لاحظنا فقط مفهوم الجمال، ولم نلحظ مصاديق الجمال في أرض الواقع.

أما إذا نظرنا إلى الجمال من حيث مصاديقه الواقعية، أي إذا نظرنا إلى الأشياء الجميلة من حيث هي بصرف النظر عن مفهوم الجمال نفسه، فإننا نسميه «**الكليّ الطبيعي**».

أما إذا لاحظنا مجموع الأمرين - أي المفهوم ومصداقه في الواقع - فإنَّ ذلك يُسمَّى «**الكليّ العقلي**».

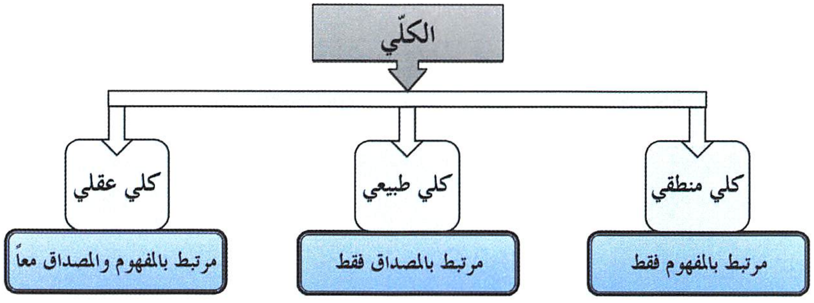
خذ مثالاً آخر: النبي معصوم.

إذا كنا نتحدث عن عصمة النبوة نظريًا بصرف النظر عن أشخاص الأنبياء فهذا يسمّى «الكليّ المنطقي» وأما إذا كنا نتحدث عن مصاديق النبوّة المتمثلة بالأنبياء كموسى وعيسى ومحمد عليهم أفضل صلاة وسلام فإنَّ ذلك يسمّى «الكليّ الطبيعي». وأما إذا نظرنا إلى الأمرين معًا ـ أي النبوّة وشخص النبي ـ فإنّ ذلك يسمّى «الكليّ العقلي».

الآن قد تسأل: ما الفائدة من هذا التقسيم؟

الفائدة تكمن في تحديد مسار المعاني عند التعبير عنها، فأحيانًا نتحدث عن الأشياء من حيث كونها كليّة طبيعية وأحيانًا من حيث كونها منطقية أو عقلية، وهذا التقسيم يساعدك في التعبير الدقيق عن مرادك. وعلم المنطق يهتم تحديدًا بـ «الكليّ المنطقي»؛ لأنَّ علم المنطق مرتبط بالكليّات الذهنية، وليس له علاقة من حيث الأصل بالمصاديق في الواقع.

❁ أقسام الكلي



أقسام الكلي من حيث تساوي أفراده

إذا نظرنا إلى أفراد الكليّ فإنّنا نجد لها صورتين:

الصورة الأولى: أن تكون الأفراد متساوية من حيث صدق الكليّ عليها، وهذا يسمّى «الكليّ المتواطئ».

الصورة الثانية: أن تكون الأفراد مختلفة من حيث صدق الكليّ عليها، وهذا يُسمَّى «الكليّ المشكّك».

مثال: كلمة «حي»

حين أقول: خالد حي، ومحمد حي، وجاسم حي، وسعد حي.

في هذا المثال نجد أن لفظ «حي» مفهومٌ كليّ ينطبق على خالد ومحمد وجاسم وسعد، لكن هل وجوده في خالد مثلاً يختلف عن وجوده في البقية؟ الجواب: لا. لا يوجد شخص أكثر حياةً من الآخر.

لكن حين أقول: خالد عالم، ومحمد عالم، وجاسم عالم، وسعد عالم.

لفظ «عالم» مفهومٌ كليّ لكونه ينطبق على كثيرين، لكن هل هم متساوون في العالمية؟ بالتأكيد هم مختلفون، فليس طبيعيًا أن يكون كل شخص مساويًا للآخرين في حجم المعلومات وكيفيتها.

إذن ما الفرق بين مفهوم «الحياة» و مفهوم «العلم»؟

الجواب: كلاهما كليّ لكونهما يصدقان على أشياء كثيرة، لكن الفرق أنَّ مفهوم «الحياة» لا يقبل التفاوت في أفراده، فلا يمكن أن يكون الشخص أكثر حياةً من الآخر، وأما مفهوم «العلم» فهو يقبل التفاوت في أفراده، فالناس متفاوتون في العلم، بعضهم أعلم من بعض، لكن الناس غير متفاوتين في الحياة.

الخلاصة:

⇦ إن المفهوم إذا كانت أفراده متساوية لا تقبل التفاوت فهو متواطئ، وإن كانت أفراده غير متساوية فهو المشكّك.

الفرق بين الكل والكلّي:

هناك مصطلحان في علم المنطق يكثر الخلط بينهما لتقاربهما اللفظي، وهما: الكلُّ والكليّ.

- **الكل**: «**هو حكمنا على مجموع الأفراد دون النظر إلى آحادهم**».
- **الكليّ**: «**هو حكمنا على كلِّ فرد من أفراد المجموعة**».

مثال: هزمت المقاومة العراقية الاحتلال الأمريكي.

في هذا المثال نحن لا ننظر إلى كل فرد من أفراد المقاومة، كخالد وعمر وعلي وسعد، ولكننا حكمنا على مجموعة المقاومة العراقية بأنها هزمت الاحتلال الأمريكي.

مثال آخر: هزم فريق برشلونة مانشستر يونايتد.

نحن لا نقصد في هذا المثال أنَّ كل فرد من أفراد برشلونة انتصر بصورة مستقلة على مانشستر يونايتد، وإنما المقصود أن مجموع فريق برشلونة انتصر.

فهذان المثالان يعدَّان من باب «الكل» وليس من باب «الكليّ»؛ لأننا نظرنا إلى مجموع الأفراد وليس آحادهم.

مثال آخر: صافح الأبناءُ آباءهم.

هل نقصد مجموع الأبناء أم نقصد أن المصافحة وقعت من كلِّ ابنٍ من الأبناء؟ الثاني هو الصحيح، أي أنَّ كلَّ ابن من الأبناء صافح الأب بصورة مستقلة.

إذن هذا المثال من باب «الكليّ» وليس من باب «الكل».

لكن لو قلنا: حمل الأبناء أباهم.

هل نظرنا ـ في هذا المثال ـ إلى مجموع الأبناء أم إلى كل ابن؟ نحن نظرنا إلى مجموع الأبناء، أي أن الأبناء بمجموعهم حملوا الأب، وليس كل فرد حمله استقلالاً عن الآخرين. إذن هذا المثال من باب «الكل» وليس من باب «الكلي».

مثال آخر: من شروط الدولة وجود شعب.

هل مفهوم «الشعب» من باب الكل أم الكليّ؟

من باب الكل؛ لأننا لا نقصد فردًا بعينه، فلا يوجد فرد يمكن أن نطلق عليه شعب، وإنما نقصد مجموعة من الأفراد يشكّل مجموعهم مفهوم الشعب.

وها هنا مثال آخر يوضح لنا أكثر الفرق بين **الكل والكليّ**:

في الشريعة الإسلامية هناك مصطلحان: فرض العين وفرض الكفاية. المقصود **بفرض العين**: «**هو ما يجب على كل مسلم القيام به**»، بينما **فرض الكفاية**: «**هو الأمر الذي يكفي أن يفعله بعض المسلمين بلا تعيين**».

فرض العين: مثل: الصلوات الخمس، فكل مسلم على التعيين يجب عليه أن يصليّ الصلوات الخمس.

فرض الكفاية: مثل: صلاة الجنازة، حيث يجب على المسلمين أن يصلّوا صلاة الجنازة على مَن مات من المسلمين، لكن هل يجب على كل مسلم أن يصليّ صلاة الجنازة؟ لا، يجب على مجموعة غير معيّنة، فأي مجموعة تؤدي صلاة الجنازة فإنها تغني عن بقيّة المسلمين.

من خلال ما مضى: هل فرض العين من باب «الكل» أم من باب «الكليّ»؟ هو من باب "الكليّ"؛ لأننا نقصد كل فرد من أفراد المسلمين بصورة مستقلة. أما فرض الكفاية فهو من باب "الكل"؛ لأنه ليس المقصود كل فرد من أفراد المسلمين، وإنما مجموع المسلمين بلا تعيين.

قاعدة: إذا كان الفعل يمكن أن يقوم به الفرد بصورة مستقلة فهو من باب الكلي، وإذا كان لا يمكن أن يفعله إلا بالاشتراك مع الآخرين فهو من باب الكل.

هذا فيما يتعلّق بالكل والكليّ، أما الجزء والجزئي فهما أفراد الكل والكليّ، فالجزء آحاد الكل، والجزئي آحاد الكليّ. والجميع في النهاية يندرج تحت المفهوم.

المبحث السادس

النسبة بين الكليّات

عرفنا في الدروس السابقة معنى الكليّ، وفي هذا المبحث سوف نتحدث عن العلاقة بين الكليَّات، فكل كلي لديه أربع علاقات محتملة مع أي كليّ آخر:

العلاقة الأولى: التباين:

- أي: «**أن اللفظ يباين اللفظ الآخر ويغايره تمام المغايرة**».

مثال: «المسلم والمسيحي».

لفظ «مسلم» كليّ؛ لأنه يصدق على كثيرين، فابن رشد مسلم وابن خلدون مسلم والشاطبي مسلم وهلم جرا. كما أنَّ لفظ «المسيحي» كليّ كذلك؛ لأنه صادق على كثيرين، فيوحنا وأوغسطين وبولس وتوما الأكويني كلهم مسيحيون.

إذن لدينا كليّان «المسلم، المسيحي»، فما العلاقة بين هذين الكليّين؟ العلاقة علاقة تباين، أي لا يمكن أن يكون المسلم مسيحيًّا في الوقت نفسه، ولا يكون المسيحيُّ مسلماً في الوقت نفسه.

مثال آخر: «الألماني والبريطاني».

الألماني «كليّ»؛ لأنه يصدق على كثيرين، والبريطاني «كليّ»؛ لأنه يصدق على كثيرين.

هل هناك أحد من الألمان بريطاني؟ لا.

هل هناك أحد من البريطانيين ألماني؟ لا.

إذن العلاقة بين هذين الكليّين **علاقة تباين**.

فالقاعدة أنه إذا وجدنا لفظين كليّين لا يصدق أحدهما على الآخر فإنَّ العلاقة بينهما علاقة تباين.

العلاقة الثانية: التساوي:

التساوي عكس التباين، فإذا كان التباين يعني أن اللفظين مختلفان تمامًا، فإن **التساوي يعني: «أن اللفظين متساويان تمامًا». لكن التساوي هنا في المصداق وليس في المفهوم**[1].

مثال: الإنسان والضاحك.

في هذا المثال نجد أنَّ المفهومين مختلفان، فمفهوم الإنسان مختلف عن مفهوم الضحك، لكن على أرض الواقع نجدهما متساويين؛ فلا يمكن أن يكون هناك كائن يضحك إلا إذا كان إنسانًا، ولا يوجد إنسان إلا وهو قابل أن يضحك. فكل إنسان ضاحك، وكل ضاحك إنسان.

مثال آخر: النبي والعصمة البشرية

مفهوم النبوة يختلف عن مفهوم العصمة، فنحن قد نتصوّر في عقولنا نبيًا غير معصوم، كما أننا قد نتصوّر معصومًا غير نبي، لكن من حيث المصداق والواقع هناك تساوٍ، فكل نبيٍّ معصوم[2] وكُلُّ معصوم نبي، فلا يوجد نبي إلا وهو معصوم ولا يوجد بشرٌ معصوم إلا وهو نبي[3].

فالعلاقة إذن بين المفهومين علاقة تساوٍ.

---

(١) يقول الدسوقي: «اعلم أنَّ المتساويين ما اتفقا ماصدقًا واختلفا مفهومًا». راجع: الدسوقي، محمد بن أحمد، **حاشيته على شرح الخبيصي على التهذيب** (القاهرة، مطبعة مصطفى البابي، ١٩٣٦، ط١) ص١٣٦.

(٢) ننبه هنا أننا نقصد مطلق العصمة وليس العصمة المطلقة، فالمسلمون متفقون على أن الأنبياء معصومون في تبليغ الرسالة ومختلفون في القضايا الأخرى. يقول ابن تيمية عن الأنبياء: «وهم معصومون في تبليغ الرسالة باتفاق المسلمين». ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، **منهاج السنة النبوية**، اعتناء: محمد الشبراوي (القاهرة، ط١، ٢٠٠٤) ج١، ص٢٨٦.

(٣) هذا على مذهب غالبية المسلمين الذين يعتقدون أنه لا معصوم من البشر إلا الأنبياء.

العلاقة الثالثة: عموم وخصوص مطلق:

• **أي: «أن يكون أحد اللفظين أعمَّ من الآخر من كل الوجوه»،** فيكون اللفظ الأخص جزءًا من اللفظ الأعم.

مثال: العربي والخليجي.

في هذا المثال نجد أن العربي أعمُّ من الخليجي من كل الوجوه، فلا يمكن أن يكون هناك خليجي غير عربي، لكن يمكن أن يكون هناك عربي غير خليجي، فإذن العربي أعمُّ **مطلقًا** من الخليجي.

مثال آخر: العُملة والدينار.

أيُّ اللفظين أعمُّ من الآخر؟ العملة أعمُّ مطلقًا من الدينار، فكلُّ دينار عُملة ولكن ليس كل عُملة دينار، فهناك الدولار والدرهم والجنيه.

➢ **إذن: نقول: العلاقة بين لفظي «العملة» و «الدينار» علاقة عموم وخصوص مطلق.**

العلاقة الرابعة: عموم وخصوص وجهي:

• **«بأن يكون أحد اللفظين أعم من الآخر من وجه، ولكنه أخص منه من وجه آخر»،** أي أن هناك جامعًا مشتركًا بين اللفظين لكنهما يفترقان عن بعضهما أحيانًا أخرى. فإذا رأينا لفظين كلاً منهما أعم من الآخر نسبيًا، فهذا نسميه «**عموم وخصوص وجهي**».

مثال: المسلم والعربي.

هل لفظ المسلم أعمُّ من لفظ العربي أم العكس؟

لا نستطيع أن نجيب جوابًا مطلقًا؛ لأن المسلم أعم من العربي من جهة، وكذلك العربي أعم من المسلم من جهة أخرى. فقد يكون المسلم غير عربي، كمسلمي إيران وأفغانستان وغيرهما، وقد يكون العربي غير مسلم، كأنْ يكون مسيحيًا أو يهوديًا أو ملحدًا، لكن قد يكون المسلم عربيًا.

إذن قد يجتمع الوصفان ـ مسلم وعربي ـ في إنسان واحد، وقد يوجد أحدهما

فقط، فإذا رأينا لفظين يجتمعان في موطن واحد، ويفترق كلٌّ منهما عن الآخر في مواطن أخرى، نعرف أن العلاقة بينهما تسمى «**عموم وخصوص وجهي**».

وهنا قد يحدث التباس بين العموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص الوجهي، فهل هناك طريقة للتفريق بينهما؟

نعم هناك طريقة جيدة للتفريق بينهما، وهي أن العبارة إذا قَبِلَت أن تكون كليَّة - أي أن تبدأ بلفظ كل أو جميع - ولم تقبل أن تكون كليَّة حين نعكسها فهي عموم وخصوص مطلق. وأما إذا لم تقبل أن تكون كليَّة في الحالتين، فهي عموم وخصوص وجهي.

فمثلاً: نستطيع أن نقول: كل سوري عربي، لكن لا نستطيع أن نعكسها، فلا نستطيع أن نقول: كل عربي سوري.

فحين تقبل الجملة أن تكون كليَّة ولكنها لا تقبل أن تكون كليَّة حين نعكسها، فالعلاقة حينئذ علاقة عموم وخصوص مطلق.

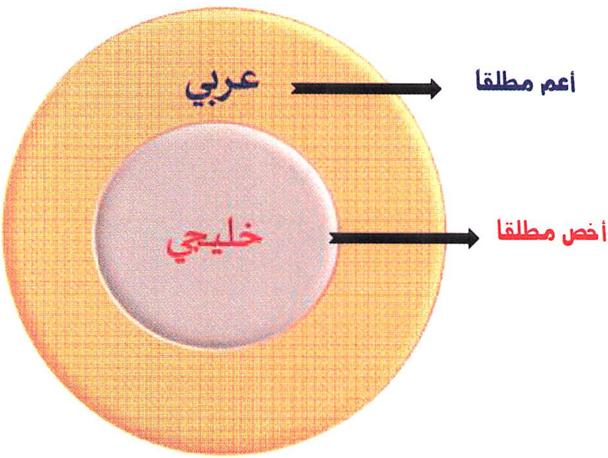
أما العموم والخصوص الوجهي فهو أن لا تقبل الجملة أن تكون كليَّة في الحالتين، فمثلاً: لا نستطيع القول: كل المسلمين عرب. ولا نستطيع كذلك أن نعكسها فنقول: كل العرب مسلمون.

➢ **فالفرق إذن : أنّه في حالة العموم والخصوص المطلق تقبل إحدى الجملتين أن تكون كليّة، ولا تقبل الأخرى. أما العموم والخصوص الوجهي فكلتا الجملتين لا تقبلان الكليَّة، ولكن يقبلان التبعيض**[1].

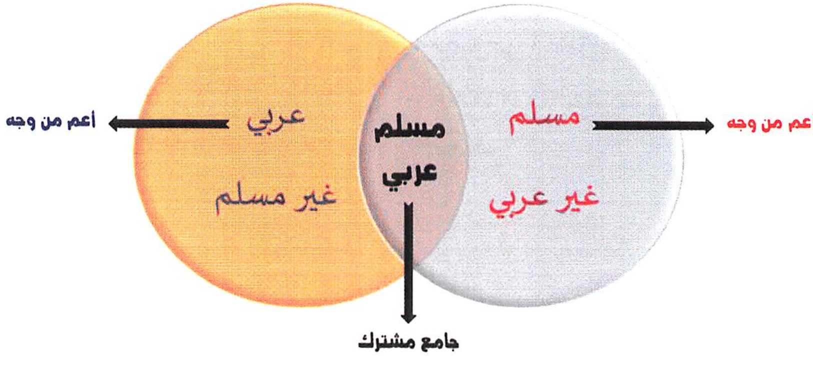
---

(١) التبعيض يعني أن تكون الجملة جزئية، وهي منسوبة إلى كلمة «بعض» التي تبدأ بها عادةً الجمل الجزئية، مثل: بعض الخليجيين شعراء.

عموم وخصوص مطلق



عموم وخصوص وجهي



العلاقة بين الجزئي والجزئي - والعلاقة بين الجزئي والكلّي

تحدثنا قبل قليل أنَّ هناك أربع علاقات محتملة بين الكليّات، لكن ماذا عن الجزئي والجزئي؟ وماذا عن الجزئي والكلّي؟

العلاقة بين الجزئي والجزئي لا يمكن أن تكون إلا علاقة تباين، فمثلاً الشافعي جزئي، وأبو حنيفة جزئي، هل يمكن أن يكون بينهما علاقة تساوٍ؟ أي أنَّ الشافعي هو نفسه أبو حنيفة؟ الجواب: لا.

هل يمكن أن يكون بينهما عموم وخصوص مطلق أو وجهي؟ أي أن يكون الشافعي أعمَّ من أبي حنيفة أو العكس؟ الجواب: لا.

ما العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تكون بين الشافعي وأبي حنيفة؟ الجواب: علاقة التباين.

حسنًا، ماذا عن الجزئي والكليّ، ما العلاقات المحتملة بينهما؟

هناك علاقتان فقط محتملتان بين الجزئي والكلي، وهما: علاقة التباين، وعلاقة العموم والخصوص المطلق.

فمثلاً: الإسلام والدين.

الإسلام جزئي؛ لأنه لا يصدق إلا على شيء واحد، وأما الدين فهو كليّ؛ لأنه يصدق على أشياء كثيرة؛ فهناك الدين الإسلامي والمسيحي واليهودي وغيرها.

ما العلاقة بين الإسلام والدين؟ العلاقة بينهما عموم وخصوص مطلق، أي أنَّ مفهوم الدين أعم دائما من مفهوم الإسلام، ومفهوم الإسلام أخص دائما من مفهوم الدين.

مثال: بغداد والدين.

بغداد مفهوم جزئي؛ لأنه يصدق على شيء واحد فقط، بينما الدين مفهوم كليّ كما سبق.

ما العلاقة بين اللفظين؟ العلاقة علاقة تباين؛ أي أنَّ بغداد ليست دينًا، وليس هناك دينٌ يُسمّى بغداد.

إذن العلاقة بين الجزئي والكليّ إما أن تكون علاقة عموم وخصوص مطلق مثل «الإسلام والدين»، أو علاقة تباين «بغداد والدين».

جدول يوضّح العلاقات المحتملة بين المفاهيم

طرف العلاقة الأول	طرف العلاقة الثاني	العلاقات المحتملة	مثال
جزئي	جزئي	- تباين	- الشافعي والمتنبي
جزئي	كلي	- تباين - عموم وخصوص مطلق	- الشافعي والشجر - الشافعي والإنسان
كلي	كلي	- تساوٍ - تباين - عموم وخصوص مطلق - عموم وخصوص وجهي	- الإنسان والبشر - المسلم والمسيحي - السعودي والخليجي - المسلم والعربي

الفرق بين عموم النفي ونفي العموم

تحدثنا عن الكليّ وعن العموم، وهنا نريد أن ننبّه إلى مسألة قد يخطئ فيها بعضنا حين يستعمل ألفاظ الكليّ والعموم، وهي مسألة عموم النفي ونفي العموم.

تأمَّل هاتين الجملتين:

- ليس كل علم نافعًا
- كل علم ليس نافعًا

هل هناك فرقٌ بين الجملتين؟

الجواب: هناك فرقٌ كبيرٌ بينهما، فالجملة الأولى «تنفي التعميم» القائل إنَّ كل علم نافع، فكأنَّها تقول: ليس صحيحًا أنَّ كل علم نافع، فتوجد بعض العلوم غير النافعة.

أمَّا الجملة الثانية فهي «تعمِّم نفي» نفع كل علم، أي أنها تثبت أنَّ كل العلوم ليست نافعة، ولا يمكن أن يوجد علم نافع.

الجملة الأولى تكون من باب «نفي العموم» أي أن هناك جملة عامّة وأنا أنفي هذا العموم عن الجملة، أما الجملة الثانية فهي من باب «عموم النفي» أي أنني أنفي شيئًا ما وأجعل هذا النفي عامًّا ليس له استثناء.

قاعدة: إذا كانت الجملة مبدوءة بأداة العموم مثل «كل» فهي من باب عموم النفي، وإذا كانت مبدوءة بأداة النفي مثل «ليس» فهي من باب نفي العموم[1].

فلو قلنا: «كل الطلاب ليسوا ناجحين»

نحكمُ مباشرةً على هذه الجملة بأنها من باب «عموم النفي»، لماذا؟ لأنهَّا مبدوءة بأداة العموم «كل». لكن ماذا لو كانت الجملة: «ليس كل الطلاب ناجحين»؟

---

(١) وهذه الطريقة تعدُّ طريقةً جيدة للتفريق بسرعة بين الأمرين، ويمكن أن نعبرّ عن هذه القاعدة بقولنا: إذا تقدّمت أداة النفي على أداة العموم فهي من باب نفي العموم والعكس بالعكس. لكن عبّرت بما هو موجود لأنه أيسر فهمًا على الطلاب.

هذه من باب «نفي العموم»؛ لأنها مبدوءة بأداة النفي «ليس».

مثال آخر: تفكير الإنسان ليس صحيحًا دائماً.

هل هذه العبارة من باب نفي العموم أم عموم النفي؟ أي: هل المقصود من هذه العبارة أن تفكير الإنسان يخطئ دائماً، أم المقصود أنه صحيح لكن ليس دائماً؟

لاحظ أننا للوهلة الأولى لا نستطيع أن نجزم أي المعنيين هو المقصود، لكن لو طبّقنا القاعدة فإننا سوف نعرف مباشرةً أنها من باب نفي العموم؛ لأنَّ أداة النفي «ليس» تقدّمت على أداة العموم «دائماً».

الفصل الثاني

التصـــوّرات

المبحث الأول : الكليّات الخمسة

المبحث الثاني : المُعرِّفات

المبحث الأوَّل
الكليَّات الخمسة

الكليات الخمسة هي:

⇦ **الجنس.**

⇦ **النوع.**

⇦ **الفصل.**

⇦ **الخاصة.**

⇦ **العرض العام.**

وسوف نشرح كل واحدة من الخمسة، لكن قبل ذلك لا بد أن نعرف فائدة هذه الكليات الخمسة ولماذا أدخلناها في علم المنطق.

هذه الكليات الخمسة تفيدنا حين نريد أن نصنع تعريفًا ما، فنحن قلنا سابقًا إن المنطق عبارة عن قسمين: تصوّرات وتصديقات، نصل إلى التصوّرات من خلال التعاريف، لكن السؤال: كيف نصنع التعريف؟

نصنع التعريف من خلال استعمال هذه الكليات الخمسة وتوظيفها، فإذا فهمنا هذه الكليات جيدًا فإننا نستطيع أن نصنع التعاريف بصورة دقيقة ويسيرة.

ولنبدأ الآن بشرح هذه الكليات:

أولاً: الجنس:

• **التعريف: الجنس: «هو الكليّ الذي يصدق على أفراد مختلفة الحقائق».**

مثال: الخشب.

الخشب جنس، لماذا؟ لأنه يصدق على أفراد كثيرة مختلفة في الحقائق، فالخشب يمكن أن يكون طاولة، يمكن أن يكون بابًا، يمكن أن يكون عصا، يمكن أن يكون كرسيًّا.

هل الكرسي والطاولة والعصا والباب أشياء مختلفة أم متشابهة؟

هي أشياء مختلفة، لكن هل يصدق عليها جميعها أنها خشب؟
نعم، هذه الأشياء كلها تعدُّ خشبًا.
إذن لدينا مفهوم كلي (وهو الخشب) يصدق على أشياء مختلفة في حقائقها، وهذا هو الجنس.

مثال آخر: المؤسسة التعليمية.

المؤسسة التعليمية جنس؛ لأنها تصدق على أشياء مختلفة في الحقائق، فالجامعة تعدُّ مؤسسة تعليمية، والمدرسة تعدُّ مؤسسة تعليمية، والكليَّة تعد مؤسسة تعليمية، والروضة تعدُّ مؤسسة تعليمية، وهكذا.

الجامعة تختلف حقيقتها عن الروضة والمدرسة والكلية، وكذلك الروضة تختلف عن بقية المؤسسات الأخرى، لكن جميعها يصدق عليها أنها مؤسسة تعليمية.

إذن المؤسسة التعليمية جنسٌ؛ لأنها صادقة على أفراد مختلفة في الحقائق.

مثال ثالث: الحيوان.

مفهوم الحيوان يعدُّ جنسًا، لماذا؟ لأنّه مفهوم يصدق على كثيرين مختلفين في الحقيقة، فالإنسان حيوان، والحصان حيوان، والنبات حيوان، لكن كل هذه الأشياء مختلفة في حقائقها، فالحصان يختلف عن الإنسان، وهما يختلفان عن النبات.

ثانيًا: النوع:

- **التعريف: النـــــوع: «هو المفهوم الكلي الذي يتفق أفراده في الحقيقة»**.

مثال: الجامعة.

الجامعة مفهوم كليّ يتفق أفراده في حقيقة واحدة، فنحن لدينا جامعة عامة، وجامعة متخصصة، وجامعة إسلامية، وجامعة عالمية، وجامعة حكومية، وجامعة خاصة، وغير ذلك.

لدينا هنا جامعات مختلفة في وظائفها، لكنها متفقة في حقيقتها، فهي كلها جامعات.

نلاحظ هنا أن النوع مرتبة أقل عمومية من الجنس، أي أن الجنس أعم من النوع، فنحن قلنا سابقًا إن المؤسسة التعليمية تعد جنسًا يشمل أفرادًا مختلفة في الحقيقة كالجامعة والروضة والمدرسة، والجامعة تعدُّ نوعًا تحت «جنس» المؤسسات التعليمية.

مثال آخر: الإنسان

قلنا سابقًا إن «الحيوان» جنس، لأنه يشمل أنواعًا مختلفة، ومن تلك الأنواع الإنسان؛ لأنّ الإنسان لديه أفراد متفقون في الحقيقة، فالمتنبي إنسان والشافعي إنسان وأرسطو إنسان، لكن هذه الأفراد تندرج ضمن كليٍّ، وهو الحيوان، فجميع هذه الأفراد يصدق عليه وصف الحيوانية.

ثالثًا: الفصل:

• **التعريف: الفصل**: «**هو المفهوم الكلي الذي يميّز النوع عن بقية الأنواع**».

الفصل أقل عمومية من الجنس والنوع، فالجنس هو الأعم مطلقًا، ثم يأتي بعده النوع، ثم يأتي بعده الفصل.

مثال: ذكرنا سابقًا أن الجامعة نوع من أنواع جنس المؤسسة التعليمية، الآن إذا أردنا أن نتحدث عن جامعة قطر، كيف يمكن أن نميّزها عن بقية الجامعات؟

الألفاظ التي نستعملها لتمييز جامعة قطر عما سواها تسمّى «فصلاً».

فنقول: الجامعة الوطنية.

فحين استخدمنا «الوطنية» ميّزنا جامعة قطر عن بقية الجامعات الموجودة في قطر؛ لأن بقية الجامعات في قطر غير وطنية، ولذلك نسمّي كلمة «الوطنية» فصل؛ لماذا؟ لأنها ميّزت جامعة قطر عن سواها.

رابعًا: العرض العام:

• **التعريف: العرض العام**: «**هو الكلي الذي ليس من ماهية الشيء وإنما يعرض عليه وعلى غيره**».

فنحن لدينا شيئان:

أولاً: ماهيّة الشيء، والمقصود بالماهيَّة ذات الشيء، وهذه كلمة سنستعملها كثيرًا في هذا المبحث.

ثانيًا: عوارض الشيء، أي الأشياء التي تعرض عليه لكنّها ليست جزءًا من ذاته.

فنحن حين نقول: الإنسان مفكّر.

فإنّ كلمة «مفكّر» تعبرّ عن شيء من ماهيّة الإنسان، أي أن التفكير والقدرة على التفكير خاصيّة ذاتية في الإنسان، فلا يمكن أن يكون هناك إنسان طبيعي غير قادر على التفكير.

لكن حين نقول: الإنسان يمشي.

فالمشي هنا ليس من ماهيّة الإنسان، وإنما يعرض عليه فترة ثم ينتهي، ولذلك نسمّيه «عرَض»؛ لأنه يعرض ويذهب وليس مستقرًا في ماهيّة الشيء. أما الحياة والقدرة على التفكير فهذه ليست عوارض، وإنما من ماهية الإنسان.

بعد أن فهمنا العرَض نحاول أن نفهم معنى «العام» حين نقول: **العرَض العام**.

المقصود بالعام أنّه لا يعرض على ماهيّة واحدة فقط، وإنما هو عام يعرض على ماهيَّات كثيرة، فمثلاً المشي ليس خاصًا في الإنسان فقط، وإنما هو عام يشمل الإنسان والبهائم، وكذلك الأكل والشرب والجماع هي عوارض لكنها ليست خاصة في الإنسان، وإنما هي عامة، بخلاف الضحك مثلاً، فهو خاص بالإنسان، وسوف نتحدث عن الخاصة بعد قليل.

مثال آخر: الإجازات في الجامعات.

ماهيّة الجامعة ترتكز على أنها كيان تعليمي لمرحلة معيّنة، فلو قلنا هناك جامعة لا تهدف إلى التعليم فسيكون الأمر غير مقبول، ولو قلنا هناك جامعة تدرس طلاّبها من مرحلة الابتدائية أو الاعدادية لكان الأمر غير مقبول كذلك.

إذن التعليم والمرحليّة أمران متعلقان بماهية الجامعة، لكن ماذا عن الإجازات والعُطلات، هل هي من ماهيّة الجامعة أم أمر عَرَضي؟ هي أمر عرَضي؛ لأنه يمكن أن نتصوّر جامعةً بلا إجازات، كما أنها تعرض في مرحلة مؤقتة وتغيب.

الآن: هل الجامعة هي المؤسسة الوحيدة التي فيها إجازات وعُطلات؟

الجواب: لا، ليست الإجازات من خصائص الجامعات؛ فالمدارس لديها إجازات والشركات لديها إجازات والوزارات لديها إجازات، فليست الجامعة هي المؤسسة الوحيدة التي فيها إجازات. وبناءً على ذلك، تكون «الإجازات» عَرَض عام؛ لأنه يعرض على الجامعة وعلى غيرها.

خامسًا: الخاصة:

الخاصة مثل العرض العام، من حيث إنها غير متعلقة بماهيّة الشيء، لكن **الفرق** بينها وبين العرض العام أنَّ العرض العام غير مختص بماهيّة محددة، بينما الخاصة مختصّة بماهيّة واحدة.

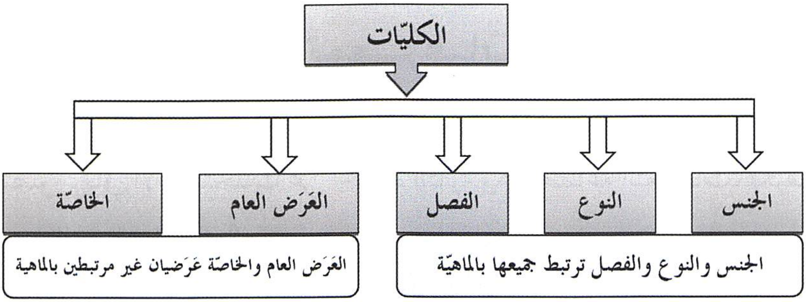
فعلى سبيل المثال: الضحك خاص بالإنسان فقط، لا يوجد مخلوق غير الإنسان يتصف بالضحك، ولذلك الضحك يعدُّ خاصّة للإنسان. بينما المشي يعدُّ عَرَضًا عامًا؛ لأنه غير مختص بالإنسان فقط، وإنما هناك ماهيّات أخرى كالبهائم تشترك في إمكانية المشي.

مثال آخر: تدريس مرحلة البكالريوس في الجامعات.

هل تدريس البكالريوس خاصة أم عَرَض عام؟

هو خاصّة في الجامعة؛ لأنه لا توجد ماهيّة أخرى غير الجامعة تدرّس البكالريوس.

❁ أقسام الكليَّات:



تنبيه: الكليَّات أمور إضافيَّة نسبية، فقد يكون المفهوم جنسًا لنوعٍ آخر، ونوعًا لجنسٍ آخر، فعلى سبيل المثال، مفهوم «الإنسان» هل هو نوعٌ أم جنس؟ هو نوعٌ لجنسٍ فوقه وهو «الحيوان»؛ فالإنسان نوعٌ من أنواع الحيوان. وكذلك «الإنسان» يكون جنسًا تحته أنواع مختلفة، فالإنسان العربي والإنسان الفارسي والإنسان الأوروبي كل هؤلاء هم أنواع مندرجة تحت جنس «الإنسان». فحين نصف مفهومًا معينًا بأنه «جنس» أو «نوع» فإنَّ ذلك أمر نسبي، يختلف باختلاف الموضوع المضاف إليه، فإذا أضفناه لما فوقه يكون نوعًا وإذا أضفناه لما هو تحت يكون جنسًا، وهذا ما يقصده علماء المنطق حين يقولون: «الكليَّات الخمس أمورٌ إضافية»[1]

---

(١) ذكر هذه العبارة حرفيًا سعد الدين التفتازاني، راجع: التفتازاني، سعد، **شرح الرسالة الشمسية**، تحقيق جاد الله بسَّام صالح (قُم، إيران، دار زين العابدين، ٢٠١٢) ص١٤٢

المبحث الثاني

المعـرّفـات

بعد أن انتهينا من الكليات الخمسة التي تشكّل الخطوة الأولى في مرحلة التصوّر، نأتي الآن لنتحدث عن الخطوة الثانية وهي صناعة التعريفات، فكيف نصنع التعريف السليم؟

المعيار العام للتعريف السليم هو أن لا يأتي في ذهن الشخص صورة أخرى غير صورة المعرَّف[1]، بمعنى إذا أردت أن أعرّف لك شيئًا لا تعرفه فيجب أن أستخدم ألفاظًا تجعل ذهنك لا يتصوّر شيئًا آخر غير الذي أريدك أن تتصوّره؛ فإذا نجحت في أن يكون التعريف مميّزًا للمعرَّف عن سواه فقد حققت المطلوب.

والإنسان يملك خمسة طرق لإيضاح المعرَّف:

الأول: التعريف بالشرح.

الثاني: التعريف باللفظ.

الثالث: التعريف بالمثال.

الرابع: التعريف بالحس.

الخامس: التعريف بالقسمة.

هذه أنواع التعريفات الخمسة، لا يمكن للإنسان أن يتصوّر شيئًا إلا من خلالها، وسوف نتحدث عنها واحدةً واحدة:

---

(١) **المعرَّف** (بفتح الراء) هو الشيء الذي نريد تعريفه. **والمعرِّف** (بكسر الراء) هو الأشياء التي نستعملها في تعريف شيءٍ ما.

أولاً: التعريف بالشرح:

• **التعريف بالشرح: يعني «استعمال عدة ألفاظ لإيضاح المعرَّف،[1] وكل لفظ يُوضَع في التعريف يجب أن يكون احترازًا من معانٍ أخرى».**

مثال: تصوّر أننا نريد أن نعرّف دولة قطر، ماذا يجب أن نفعل؟

ما رأيك لو قلنا: «قطر دولة»؟

كلمة «دولة» نوع؛ لأنها تصدق على أفراد كثيرين متفقة في الحقيقة، لكن حين استعملنا «دولة» احترزنا من ماذا؟

احترزنا من كل ما هو ليس بدولة، مثل المنظمات الدولية كالأمم المتحدة وغيرها.

حسنًا، عرفنا أن كلمة «الدولة» أخرجت كل الكيانات التي لا تشكّل دولة، لكن هل هذه الكلمة كافية في التعريف بدولة قطر؟ لا، لا تكفي. فهناك مئة وأربع وتسعون دولة في العالم. إذن يجب أن نأتي بكلمة أخرى تميّز قطر بصورة أكثر.

نقول: قطر دولة عربية.

كلمة «عربية» تعدُّ فصلاً؛ لأنها ميّزت دولة قطر عن بقية الدول غير العربية، أي أننا احترزنا من خلال استعمالها من كل الدولة غير العربية، لكنها ليست كافية؛ لأننا نريد تمييز قطر عن بقية دول العالم.

نقول: قطر دولة عربية خليجية.

كلمة «خليجية» هي «فصل» آخر؛ لأنها ميزت قطر عن بقية الدول العربية، لكنها كذلك ليست كافية؛ لأن هناك دولاً خليجية أخرى غير قطر.

---

(١) الغرض من التعريف هو إيضاحُ المعرَّف، فيجب أن تكون الألفاظ المستعملة في التعريف ألفاظًا واضحة وميسّرة على قارئها أو سامعها وإلا فلن تتم الفائدة من وراء التعريف. يقول الجويني: «وذوو البصائر لا يودعون مقاصد الحدود إلا في عبارات هي قوالب لها تبلغ الغرض من غير قصور ولا ازدياد يفهمها المبتدئون ويحسنها المنتهون». الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق صلاح عويضة (بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٧) ج١، ص٣٩.

حسنًا، ما رأيك لو قلنا: قطر دولة عربية خليجية شبه جزيرة.

جملة «شبه جزيرة» هنا تعدُّ فصلاً أخيرًا؛ لأنها ميّزت قطر عن بقية دول العالم، فلا توجد دولة في العالم عربية خليجية شبه جزيرة إلا قطر.

إذن ماذا فعلتُ حين عرَّفتُ قطر بأنها «دولة عربية خليجية شبه جزيرة»؟

جعلتُك لا تتصوّر في ذهنك سوى دولة قطر، وهذا هو المطلوب منك حين تريد أن تعرّف شيئًا.

احترازات تعريف «دولة قطر»:

اللفظ	احترازاته
دولة	احترازًا من الكيانات التي لا تتمتع بصفة دولة، كالمنظمات الدولية.
عربية	احترازًا من كل الدول غير العربية.
خليجيّة	احترازًا من كل الدول العربية غير الخليجية.
شبه جزيرة	احترازًا من كل دول الخليج التي ليست شبه جزيرة.

نلاحظ من الجدول أعلاه أنَّ كل لفظ ذكرناه في التعريف كان لأجل أن نحترز من أشياء أخرى، وهكذا يجب أن يكون كل تعريف، وإلا كان اللفظ زائدًا لا حاجة له في التعريف(١).

مثال آخر: لو أردتَ منّي أن أعرّف لك الديمقراطية، ماذا سأقول لك؟

سأقول: هي نظام سياسي تكون السلطة فيه بيد الشعب.

لاحظ كلمة «**نظام**» جنس؛ لأنها تشمل أفرادًا مختلفين في الحقيقة، وكلمة «نظام» استعملناها لكي نحترز عن كل ما هو ليس بنظام، كالأفكار والآراء وغيرها.

كلمة «**سياسي**» نوع؛ احترزنا فيه من الأنظمة غير السياسية، مثل النظم الاقتصادية والاجتماعية.

---

(١) يقول ابن عقيل الحنبلي: «الحدُّ خلاصةٌ لا تحتمل الحشو». يُراجع: ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبدالله التركي (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٩) ج١، ص١٦.

جملة «**السلطة فيه بيد الشعب**»، احترزنا من النظم السياسية التي لا تكون السلطة فيها بيد الشعب، مثل النظام الثيوقراطي، حيث إنه نظام سياسي لكن السلطة فيه بيد رجال الدين وليست بيد الشعب.

إذن من خلال ما مضى ندرك أن التعريف السليم منطقيًا هو الذي يجعل المتلقّي لا يتصوّر في ذهنه غير المعرَّف.

الآن سننظر في الشروط التي يجب توافرها في التعريف حتى يكون سليما، وما العيوب التي تعتري التعاريف.

❁ شروط التعريف بالشرح:

هناك خمسة شروط أساسيَّة يجب توافرها في التعريف بالشرح حتى يكون تعريفًا سليما:

الشرط الأول: أن يكون التعريف جامعًا:

☜ المقصود: أن يجمع التعريف جميع أفراد المعرَّف (المعرَّف: هو الشيء الذي نعرّفه) بحيث لا يكون هناك فرد واحد من أفراد المعرّف لا يشمله التعريف.

مثال: لو عرَّفت الإنسان بأنه «حيوان شاعر».

هل هذا التعريف جامع؟ لا؛ لأن هناك أفرادًا كثيرين يصدق عليهم أنهم إنسان مع أنهم ليسوا بشعراء، فأنا نايف لستُ شاعرًا ولكني إنسان، وهناك مئات الملايين من أفراد الإنسان لكنهم ليسوا بشعراء.

إذن ما مشكلة تعريف «حيوان شاعر»؟

مشكلته أنه ليس جامعًا، فهو لا يجمع جميع أفراد الإنسان، وإنما فقط بعض أفراده، وهم الشعراء.

مثال آخر: لو عرَّفت القتل بأنه: «إزهاق الروح بالسكين».

هل هذا التعريف جامع؟ لا، ليس جامعًا؛ لأنه لا يجمع جميع أنواع القتل، فهناك قتل بالرصاص وهناك قتل بالخنق وهناك قتل بالبراميل المتفجرة.

إذن ما مشكلة تعريف القتل بأنه «إزهاق الروح بالسكين»؟

مشكلته أنه افتقد أحد شروط التعريف السليم، وهو شرط «الجامعيّة»، فلم يكن جامعًا لجميع أنواع القتل.

لكن لو قلنا إن القتل هو «إزهاق الروح».

هل هذا التعريف جامع أم لا؟ نعم هو جامع؛ لأنَّه يشمل جميع أنواع المعرّف «القتل».

فالقتل سواء كان بالسكين أو بالرصاص أو بالخنق أو بأي وسيلة يشمله تعريف «إزهاق الروح».

مثال ثالث: لو عرّفنا المصرف بأنه «المؤسسة المالية التي تقوم على القروض».

هل هذا التعريف جامع؟ لا؛ لأن ليس كل مصرف يقوم على القروض، فهناك المصارف الإسلامية التي تقوم على «الاستثمار». فلا بد أن يكون تعريف المصرف شاملاً لجميع أنواع المصارف. لكن لو كنت أعرّف المصرف الربوي فقط لكان التعريف جامعًا.

الشرط الثاني: أن يكون التعريف مانعًا:

☜ معنى «مانع» أن يمنع التعريف كل الأشياء التي لا تنتمي إلى المعرَّف من الدخول في التعريف.

مثال: لو قلت لك عرّف لي «المصرف/ البنك».

تصوّر أنك قلت: المصرف هو « المؤسسة المالية».

هل هذا التعريف مانع؟ لا ليس مانعًا، لماذا؟ لأن التعريف لم يمنع الأشياء التي لا تنتمي إلى المعرَّف من الدخول في التعريف.

كيف ذلك؟

هل المصرف الإسلامي هو المؤسسة المالية الوحيدة؟

لا، فشركات التأمين مؤسسات مالية، وشركات التمويل مؤسسات مالية، وشركات الصرافة مؤسسات مالية، والشركات الاستثمارية مؤسسات مالية.

إذن حين عرّفنا المصرف بأنه «مؤسسة مالية» ارتكبنا خطأ، والخطأ يكمن في أن

تعريفنا غير مانع؛ فهو لم يمنع من دخول مفاهيم لا علاقة للمصرف بها في التعريف.

لكن لو عرَّفنا المصرف بأنه «المؤسسة المالية التي تستقبل أموال العملاء وتستثمرها من خلال التمويل المقسّط لكان التعريف مانعًا من كل المفاهيم الأخرى التي لا تمت لمفهوم المصرف بصلة، فلا يدخل في هذا التعريف لا شركات التأمين ولا شركات الصرافة ولا أي مفهوم آخر غير مفهوم المصرف.

مثال آخر: لو عرّفت الإسلام بأنه «الدين السماوي».

هل هذا التعريف مانع؟ ليس مانعًا؛ لأنه لا يمنع من دخول أديان أخرى غير الإسلام في هذا التعريف، فالإسلام ليس هو الدين السماوي الوحيد، فالنصرانية واليهودية كذلك دينان سماويّان.

إذن هذا التعريف ليس مانعًا.

لكن لو قلنا: «الإسلام هو الدين السماوي الذي جاء به محمد ﷺ".

هذا التعريف مانع؛ لأنه يمنع من دخول كل ما سوى الإسلام، فلا يوجد دين سماوي جاء به محمد ﷺ إلا الإسلام.

إذن يجب أن يتوافر شرطا «جامع مانع» في التعريف الشارح حتى يكون تعريفًا سليمًا مقبولاً، وعبارة «جامع مانع» أصبحت مشهورة في كتابات الناس، ولذلك دائمًا ما نجد في الكتب والنقاشات عبارة «هذا التعريف غير جامع» أو هذا التعريف «غير مانع» أو «هذا التعريف جامع مانع»، فلا بد أن نفهم ما معنى هذه الألفاظ وكيف يمكن توظيفها.

الآن بعد أن عرفنا الفرق بين مصطلحي جامع ومانع، لننظر إلى هذه الفقرة، حيث يقول أحد المؤلفين: "يعرّف القانون الحرب بأنها منازعة مفتوحة ومعلنة بين دولتين مستقلتين، وهذا التعريف معقول لكنه ليس مناسبًا؛ لأنه لا يشمل الصراعات غير المعلنة»[1].

---

(١) ريتشارد ليبو، **لماذا تتحارب الأمم**، ترجمة إيهاب عبدالرحيم (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ٢٠١٣) ص١٩

هل نضع كلمة «جامع» أم كلمة «مانع» مكان كلمة «مناسبًا»؟

الجواب: كلمة «جامع» هي الكلمة المناسبة؛ لأنَّ التعريف لا يشمل جميع صور الحرب، فهناك صورة الحرب غير المعلنة، وهذا يعني أنه تعريف غير جامع[1].

الشرط الثالث: ألا يكون هناك تكرار:

أحيانًا تجد تعريفًا فيه تكرار لكن بألفاظ مختلفة، **مثال:** لو عرَّفتُ لك الليبرالية الاقتصادية بأنها: «المذهب الاقتصادي الذي يقوم على الرأسمالية ويحد من تدخل الدولة ويرتكز على الملكيّة الفرديّة».

ما المشكلة في هذا التعريف؟

المشكلة أننا وقعنا في تكرار، فكلمة «الرأسمالية» تُغني عن عبارة «يحد من تدخل الدولة ويرتكز على الملكية الفردية». لأن الرأسمالية تعني الحد من تدّخل الدولة والارتكاز على الملكيّة الفردية، فالنصف الثاني من التعريف مجرّد إعادة للنصف الأول.

مثال آخر: عرَّف الفقيه الحنبلي ابن حمدان العدالة شرعًا بأنها: «الاستمرار على فعل الواجب والمندوب والصدق وترك الحرام والمكروه...»[2].

أين المشكلة في هذا التعريف؟

المشكلة تكمنُ في وجود التكرار، فكلمة «الواجب» تغني عن كلمة «الصدق»؛ لأن كل صدق واجبٌ، فصارت كلمة «الصدق» تكرارًا لا حاجة له.

---

(١) ونلاحظ أنَّ هذا المؤلف لم يكن دقيقًا حين استعمل لفظ «مناسب»؛ لأنه لفظ ليس ذا دلالة محددة، ولو استعمل المؤلف المصطلحات المنطقية لكان أكثر دقة، ولذلك احتجنا هنا أن نأتي بمصطلح منطقي بدلاً من لفظ «مناسب». وهذا الأمر إنما يدلُّ على أهمية علم المنطق كما ذكرنا ذلك في المقدمة.

(٢) نقله عنه الطوفي: راجع: الطوفي، سليمان بن عبدالقوي، **الصعقة الغضبية على منكري العربية**، تحقيق: محمد الفاضل (الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، ط١، ٢٠١٣) ص٢١٩.

الشرط الرابع: ألا يُذكر المعرّف في التعريف:

☜ الغرض من التعريف هو إيضاح المعرّف، أي أنّ المعرَّف غامضٌ لنا ونحتاج إلى ما يوضّحه لنا، فماذا نستفيد إذا عرّفت المعرّف باستخدام المعرّف نفسه؟ سيبقى الغموضُ قائما، وهو ما سيؤدي إلى الدور كما سنرى في الشرط القادم.

مثال: لو كنتَ لا تعرف معنى عقد الإجارة وتريدني أنّ أعرّفه لك، فعرَّفتُه لك بما يلي: الإجارة هي أن **يؤجر** الإنسان شيئًا إلى آخر فترة محدودة وبثمن مقسّط.

هل هذا التعريف صحيح منطقيًا؟ لا.

لماذا؟ لأنيّ استعملتُ المعرّف في التعريف، فأنت لا تعرف معنى الإجارة وأنا ذكرت لك هذا الذي لا تعرفه في التعريف فقلت لك: «الإجارة هي أن يؤجّر» فاستخدمت لفظ المعرّف المجهول في التعريف.

فالصحيح أن تقول: الإجارة: هي عقد منفعة على شيء فترة محدودة وبثمن مقسّط.

مثال آخر: لو قلت لك: عرّف لي علم الفيزياء.

فقلتَ: علم الفيزياء هو العلم التطبيقي الذي يحتوي على مسائل **فيزيائية**.

أين الخلل في هذا التعريف؟ الخلل أنك ذكرتَ المعرَّف في ثنايا التعريف، فنحن أصلاً نجهل كلمة «فيزياء» فكيف تستخدمها في التعريف الذي تريد منه التوضيح؟

مثال آخر: كتب أحد الباحثين كتابًا حول «الدولة المدنيَّة»، وحين أراد تعريف الاتجاه العلماني قال: « هو ذلك **الاتجاه** الذي يتبنَّى القيم **العلمانية**».

هذا التعريف يعدُّ مرفوضًا في علم المنطق؛ لأنَّه أدخل التعريف في المعرَّف، فهو أراد أن يعرِّف «الاتجاه العلماني» فاستخدم المعرَّف نفسه في التعريف، فأدخل كلمتي «الاتجاه» و «العلمانية». فكان الصحيح أن يعرِّف «الاتجاه العلماني» تعريفًا لا يتضمّن أيًّا من الكلمتين أو على الأقل لا يتضمّن كلمة «علمانية»، فيقول مثلاً:

الاتجاه العلماني «هو التيار الذي يؤمن بفصل الدين عن السلطة».

➢ وهنا أودُّ التنبيه إلى أنه لا مشكلة منطقيًا إذا ذكرت جزءًا من المعرَّف في التعريف إذا كان هذا الجزء معلومًا لدى السامع أو القارئ.

فعلى سبيل المثال: لو كنت تعرف معنى المصرف، لكنّك لا تعرف معنى المصرف الإسلامي، فطلبتَ منّي أن أعرّف لك المصرف الإسلامي.

فعرّفته لك بأنه : المصرف الذي يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية.

لاحظ أنني استخدمتُ جزءًا من المعرَّف في التعريف، فالمعرَّف يحتوي على جزئين: «المصرف» و «الإسلامي» وأنا استعملت الجزء الأول في التعريف، فهل هناك إشكال منطقي في ذلك؟

لا يوجد إشكال منطقي؛ لأنَّ الجزء الذي أدخلته في التعريف ليس مجهولاً عندك، وإنما المجهول هو نسبة الإسلامي إلى المصرف، أي: كيف يكون المصرف إسلاميًّا. أما المصرف نفسه فمعلومٌ لديك، ولذلك جاز لي استعماله.

مثال آخر: لو كنت تعرف معنى الديمقراطية لكن لا تعرف معنى الديمقراطية الاشتراكية فطلبت منّي تعريفها، فعرّفتها لك بأنهّا: «الديمقراطية التي تستند على المساواة الاقتصادية».

لاحظ أنني استعملتُ الجزء الأول من المعرّف، وهو كلمة «الديمقراطية»؛ لكن هل إدخال جزء من المعرّف في التعريف يحدث خللاً منطقيًّا؟ لا؛ لأنّ كلمة «الديمقراطية» معروفة لديك، ولكن ما تجهله هو نسبة الديمقراطية إلى الاشتراكية، أي وصف الديمقراطية بالاشتراكية.

☜ **إذن: يجوز أن نُدخل جزءًا من المعرَّف في التعريف على شريطة أن يكون هذا الجزء معلومًا لدى السائل.**

الشرط الخامس: ألا يكون هناك دَورٌ:

☜ **الدور** هو:

«توقّف وجود الشيء على ما يتوقف وجوده عليه».

يقول الثعالبي: «حقيقة الدور: عبارة عن توقّف الشيء على ما يتوقَّف عليه الشيء»[1].

مثلاً: أقول لك: لن تعرف أ حتى تعرف ب، ولن تعرف ب حتى تعرف أ.

إذن معرفة أ متوقفة على معرفة ب، والعكس صحيح، وهذا ما يسمّى «الدور»، أي أن يدور الشيء على نفسه، فكأنه لم يتقدّم أو يحدث شيئًا جديدًا. والدور هو نتيجة طبيعية للشرط السابق[2]؛ لأننا إذا ذكرنا المعرَّف في التعريف فإننا نعلّق معرفة المجهول بمجهولٍ آخر، وهذا هو الدور.

مثال: يقول الشاعر:

مسألةُ الدورِ جرتْ ... بيني وبين مَن أحبْ
لولا مشيبي ما جفا ... لولا جفاه لم أشبْ

يقول الشاعر إن حبيبه جفاه لكونه قد شاب، وأنه لم يشب إلا لأنّ حبيبه جفاه.

فهل المشيب تسبّب في الجفاء، أم الجفاء تسبّب في المشيب؟

لا ندري، فكلٌّ منهما متوقّف على الآخر، وهذا ما نسمّيه الدور.

الآن: لماذا الدور غير صالح في التعريفات؟

لأنّ الدّور لا يضيف لنا شيئًا، فهو يعيد نفسه، ونحن في التعريفات نحتاج إلى أشياء تساهم في توضيح المعرَّف؛ لأن المقصود من التعريفات هو إيضاح شيء مجهول، والدّور لا يفيد شيئًا من ذلك.

تنبيه: لا يصح أن ندخل «أو» التشكيكية[3] في التعريف؛ لأنَّ «أو» تدلُّ على التردد من حيث الأصل، والتردد لا يضيف لنا شيئًا، ومن ثم لن تكون هناك فائدة من التعريف نفسه.

---

(١) الثعالبي، عبدالرحمن، حقائق التوحيد، اعتنى به: نزار حمادي (الكويت، دار الضياء، ط١، ٢٠١٣) ص ٤٢.

(٢) وهو شرط عدم ذكر المعرَّف في التعريف

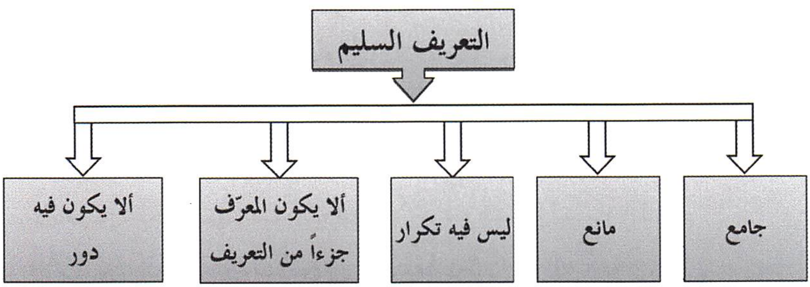
(٣) أما للتنويع أو التنبيه على وجود الخلاف فلا بأس.

فعلى سبيل المثال، يُعرّف كثير من القانونيين القانون الدولي بأنه «القواعد التي تنظّم أو تحكم العمل الدولي»[1].

هذا التعريف خاطئ؛ لأنَّ فيه «أو». وذلك لأن «أو» تفيد التخيير والتردد، فنحن لا نعلم هل القواعد تنظّم أم تحكم، ومن ثَم لم نحصل على تصوّر صحيح للقانون الدولي من خلال هذا التعريف.

لكن إذا كان القصد من إدخال «أو» في هذا التعريف التنبيه على الخلاف بين القانونيين في مسألة إلزامية القانون فهذا مقبول[2].

❁ شروط التعريف السليم:



(١) يُراجع مثلًا: القاسمي، محمد، **مبادئ القانون الدولي العام** (منشورات الحلبي، بيروت، ط١، ٢٠١٥) ص٩.

(٢) لأن بعض القانونيين ذهبوا إلى أن القانون الدولي تتوافر فيه صفة الإلزام فلذلك يعبرّ في تعريفه له بأنه القواعد التي «تحكم» أما الذي لا يرى القانون الدولي ملزمًا فيختار كلمة «تنظم».

ثانيًا: التعريف باللفظ:

التعريف باللفظ أسهل من التعريف بالشرح، فهو عبارة عن استخدام لفظ واحد لتوضيح المعرّف، **فمثلاً**: أقول لك: ما «الغضنفر» ؟

تقول: «الأسد».

أو أقول لك: ما «المصرف»؟ تقول: «بنك».

لاحظ أنك عرّفت لي كلمة «الغضنفر» لكنك لم تستخدم غير لفظ واحد، بعكس التعريف الشارح الذي نستخدم فيه عدة ألفاظ.

- هناك عدة شروط لا بد من توافرها ليكون التعريف باللفظ صحيحًا:

الشرط الأول: أن لا يكون اللفظ الشارح أعم.

مثال: لو سألتك ما «الهاتف النقّال»؟

قلت: جهاز.

هذا التعريف خاطئ؛ لأن كلمة «جهاز» أعم من كلمة «هاتف نقّال»، فالفاكس جهاز والطابعة جهاز والهاتف الثابت جهاز وهناك آلاف الأجهزة غير الهاتف النقّال، فليس كل جهاز هاتف نقال.

إذن لا يصح أن نعرّف لفظًا بلفظ أعم منه.

الشرط الثاني: أن لا يكون اللفظ الشارح أخص.

ذكرنا قبل قليل أن من شروط التعريف باللفظ أن لا يكون اللفظ الشارح أعم، فهل يكفي ذلك؟ لا، يجب أيضًا أن لا يكون أخص منه.

فمثلاً: لو سألتك ما الهاتف النقَّال؟

قلت: هو الآيفون

هل هذا التعريف صحيح؟ لا، ليس صحيحًا. لأنَّ الهاتف النقّال ليس محصورًا في الآيفون، فهناك أنواع أخرى غير الآيفون، كنوكيا وبلاك بيري وغيرهما.

إذن إذا عرّفنا الهاتف النقّال بأنه «جهاز» يكون تعريفنا خاطئًا، لماذا؟ لأنَّ لفظ

«الجهاز» أعم من المعرَّف «الهاتف النقّال». وإذا عرّفنا الهاتف النقّال بأنه «آيفون» نكون كذلك مخطئين؛ لأنَّ لفظ «آيفون» أخص من لفظ «الهاتف» النقّال».

إذن ما الحل؟

حسنًا، ما رأيك لو عرَّفنا الهاتف النقّال بأنه «الجوّال» أو «الموبايل» أو «الخلوي»؟

هل لفظ «الجوّال» أعم من لفظ «الهاتف النقَّال» ؟ لا؛ لأنَّ كل هاتف نقّال هو جوّال كذلك.

هل لفظ «الجوّال» أخص من لفظ «الهاتف النقَّال» ؟ لا؛ لأنَّ كل جوّال هو هاتف نقّال.

إذن التعريف - وهو كلمة جوّال - يساوي تمامًا المعرّف - وهو الهاتف النقّال - وليس أعم أو أخص منه.

وهذا هو المطلوب، أن يكون اللفظ المعرِّف مساويًا تمامًا للفظ المعرَّف، كما لو سألتك ما الإنسان؟ إذا قلت: «حيوان» تكون مخطئًا؛ لأن لفظ حيوان أعم من الإنسان، فليس كل حيوان إنسانًا، فالحيوان يشمل الإنسان والبهيمة والنبات، وإذا عرَّفت الإنسان بأنه: «فيلسوف» فأنت كذلك مخطئ؛ لأن لفظ «فيلسوف» أخص من الإنسان، فليس كل إنسان فيلسوفًا.

الشرط الثالث: أن يكون المعرِّف أظهر وأوضح من المعرَّف.

أي أن يكون اللفظ المستعمل في شرح المصطلح المجهول أكثر وضوحًا منه. فمثلاً نقرأ في أدبيات الفكر الشيوعي كلمة «الطبقة الكادحة»؛ لو سألت شيوعيًا، ما معنى «الطبقة الكادحة»؟

تصوّر لو قال لك: الطبقة الكادحة تعني «طبقة البروليتاريا».

ما الخطأ الذي وقع فيه؟

الخطأ الذي وقع فيه أنه عرّف شيئًا غامضًا بالنسبة لك من خلال استعمال لفظ أشد غموضًا، فالذي لا يعرف معنى «طبقة كادحة» لن يعرف من باب أولى

معنى «طبقة البروليتاريا». فلا تعرّف شيئًا غامضًا بشيء أكثر غموضًا وخفاءً منه.

لكن لو قال لك: الطبقة الكادحة تعني «طبقة العمّال».

هنا أنت حصلتَ على معنى أكثر وضوحًا، وأصبحت قادرًا على تصوّر المقصود من مصطلح «الطبقة الكادحة» بعكس استعمال «طبقة البروليتاريا» الذي لم يزدك إلا غموضًا.

مثال آخر: لو قال لك شخص: ما المقصود بـ «سبع المثاني»؟

وأجبته: هي «أم الكتاب».

هل زدت الأمر على السائل وضوحًا أم غموضًا؟ غموضًا

لكن لو أجبته: هي سورة الفاتحة.

هل زدت الأمر وضوحًا أم غموضًا؟ وضوحًا.

⇦ **إذن: من شروط التعريف السليم أن يكون التعريف الذي تستخدمه «المعرِّف» أظهر وأوضح من المصطلح الذي نريد أن نعرِّفه «المعرَّف».**

☚ **الآن دعنا نأخذ مثالاً أخيرًا يجمع لنا هذه الشروط الثلاثة:**

ما «القرآن الكريم»؟

لو قلت: هو «كتاب»[1].

صحيح أنه كتاب، لكن هل الاكتفاء بذلك صحيح؟

لا، ليس صحيحًا. حسنًا، أين الخطأ؟

الخطأ يكمن في أن كلمة «كتاب» أعم من كلمة «القرآن الكريم».

لو قلت: القرآن الكريم هو سورة البقرة.

هل هذا صحيح؟ لا؛ لأن سورة البقرة وإن كانت جزءًا من القرآن الكريم فإنها ليست كافية، فهناك مئة وثلاث عشرة سورة أخرى في القرآن الكريم.

---

(١) أي بالتنكير لا بالتعريف، أما مع استعمال أداة التعريف فإنه يصحُّ أن يكون معرّفًا لفظيًّا. يقول الشوكاني: «القرآن تعريفٌ لفظيٌّ للكتاب». الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص٧٣. وعلة ذلك أنَّ دخول أل التعريفية على الكتاب تقصره على المعهود الذهني، فلا اشتراك.

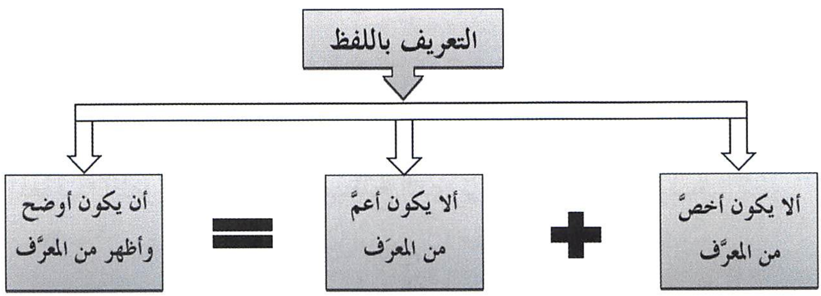
إذن أين الخطأ الذي وقعنا فيه؟ الخطأ يكمن في أننا استعملنا لفظًا أخص من المعرّف، فسورة البقرة أخص من القرآن الكريم.

حسنًا، ماذا لو سألتك ما القرآن الكريم؟ فقلت: هو «الفرقان».

هل لفظ «الفرقان» أوضح أم أخفى من لفظ «القرآن الكريم» ؟ هو أخفى بالتأكيد، فالذي لا يعرف «القرآن الكريم» لن يعرف «الفرقان».

إذن التعريف بالأخص أو بالأعم أو بالأخفى كلُّ ذلك يعدُّ عيبًا ونقصًا يجب تفاديه عند التعريف باللفظ.

❁ شروط التعريف باللفظ:



ثالثًا: التعريف بالمثال:

أحيانًا يصعب علينا أن نعرّف الشيء بعبارة أو بلفظ، فنجنح إلى تعريفه بالمثال. مثلاً: في علم النحو تنقسم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، فلو سألتني: ما الفعل؟

يمكن أن أقول لك: هو الحدث الذي يدل على زمن معينّ.

هذا تعريف بالشرح، لكن يمكن أن أقول لك: الفعل مثل: أكل وضرب ونام وتعلّم ويمشي ويسعى وغير ذلك. هذا تعريف بالمثال، وربما بالمثال يسهل عليك معرفة المقصود، كما قيل «بالمثال يتضح المقال».

قد تسأل: ما المقصود بالدولة؟

قد يصعب أن أعرّف لك الدولة بمفهومها القانوني، لكن يمكن أن أقول

لك: الدولة مثل بريطانيا وفرنسا وألمانيا وفنزويلا والبرازيل.

أنت الآن عرفت ما المقصود بالدولة من خلال هذه الأمثلة، فلو قلت لك بعد ذلك: هل الأمم المتحدة دولة؟

ستقول: لا. كيف عرفت أنها ليست بدولة؟ لأنها ليست مثل الأمثلة التي ذكرتها لك. فأنت عرفت أن الأمم المتحدة ليست دولة ليس لأنني عرّفت لك الدولة، ولكن لأني ذكرت لك أمثلة على مفهوم الدولة، فأصبحت تقيسها على تلك الأمثلة.

☜ **هل التعريف بالمثال خطأ أو معيب؟**

الأفضل أن تذكر التعريف بالشرح ثم تنتقل إلى ذكر أمثلة، مثلاً حين أسألك: ما النظام الملكي؟

تقول: هو النظام السياسي الذي يكون على رأسه ملك.

ثم تقول: ومن الأمثلة على ذلك: بريطانيا هولندا بلجيكا الأردن السعودية وهلم جرا.

هذا الأفضل، لكن يمكنك أن تعرّف الشيء من خلال ذكر الأمثلة إن كنت ترى ذلك أسهل لدى القارئ أو المستمع، فالهدف من التعاريف كلها هي تحويل المجهول إلى معلوم، فإذا كانت الأمثلة تحقق ذلك أكثر من غيرها فهي أولى.

⇦ **إذن: قد يكون التعريف بالمثال أولى وأوجب من التعريف بالشرح؛ لكونه أكثر تأثيرًا في النفس أو سيجعل الأمر أكثر وضوحًا عند السامع.**

رابعًا: التعريف بالحس:

ليس بالضرورة أن أعرّف كل شيء من خلال استعمال الألفاظ، فأحيانًا يكفي أن نوظّف أدوات الحس لمعرفة الشيء، والحس كما هو معلوم من مصادر المعرفة، فنحن نعرف أن هذا الشيء بارد من خلال حاسة اللمس، ونعرف أن هذا الشيء رائحته كريهة من خلال حاسة الشم، ونعرف أن هذا الشيء مربّع من خلال حاسة البصر، وهلم جرا.

كيف نوظّف أدوات الحس الخمس لتعريف الشيء؟

على سبيل المثال: هناك وجبة أردنية تسمّى «منسف». لو سألك صديقك ما «المنسف»؟

ربما تجد صعوبة في شرح هذه الوجبة نظريًا، وربما لو استعملت العديد من العبارات في شرحها لن يتصوّرها تصورًا صحيحًا، فماذا تفعل؟ تدعوه إلى أحد المطاعم وتطلبون «المنسف» وحين يراه سوف يحصل له تصوّر عنه.

هنا أنت لجأت إلى إحدى أدوات الحس - وهي البصر - لتعريف المنسف، وكانت تكفي صديقك ليتصوّر ماهيّة المنسف.

هذا هو التعريف بالحس، وليس لنا في علم المنطق اهتمام بالتعريف بالحس؛ لأنّ المنطق علم يتعامل مع المعاني، والحس لا معاني فيه. وإنما ذكرناه هنا إكمالاً لفائدة التقسيم.

خامسًا: التعريف بالقسمة:

التقسيم أحد الطرق التي نتوصّل من خلالها إلى إيضاح المعرَّف المجهول، من خلال استحضار جميع أقسامه بحيث لا يبقى في الذهن سوى المفهوم المعرَّف.

مثال: لو سألنا ما تعريف «الكلمة» في اللغة العربية؟

ربما من الصعوبة أن نورد تعريفًا بالشرح جامعًا مانعًا أو تعريفًا لفظيًا أو تعريفًا بالمثال لمفهوم الكلمة، ولذلك يُعرِّف علماء النحو الكلمة بقولهم:

الكلمة ثلاثة أقسام: الاسم والفعل والحرف.

أو يقولون: الكلمة إما أن يكون لها معنى بذاتها أو لا، الثاني حرف، والأول إن كان مرتبطًا بزمن فهو فعل، وإلا فهو اسم.

هذه الطريقة تسمّى تعريف الشيء بالقسمة، فنحن جعلناك تعرف معنى الكلمة ليس من خلال تعريفها وإنما من خلال تقسيمها.

❁ أركان القسمة:

حين نقوم بتقسيم مفهومٍ ما نجد أنَّنا أمام **أربعة أشياء**:

أ- المقسَم:

• المقسم : **«هو الشيء الذي نُقسّمه إلى عدة أقسام»، فمثلاً:** حين نقسّم الاقتصاد إلى اقتصاد إسلامي ورأسمالي واشتراكي. أين المقسم هنا؟ المقسم هو كلمة» اقتصاد» لأننا قمنا بتقسيمها إلى عدة أقسام.

ويُسمّى المقسم كذلك «مورد القسمة» و «محل القسمة».

ب- القسم:

• القسم : **«هو الشيء المتفرّع عن المقسَم»، مثل:** الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الرأسمالي، هذه أقسام لكلمة «اقتصاد».

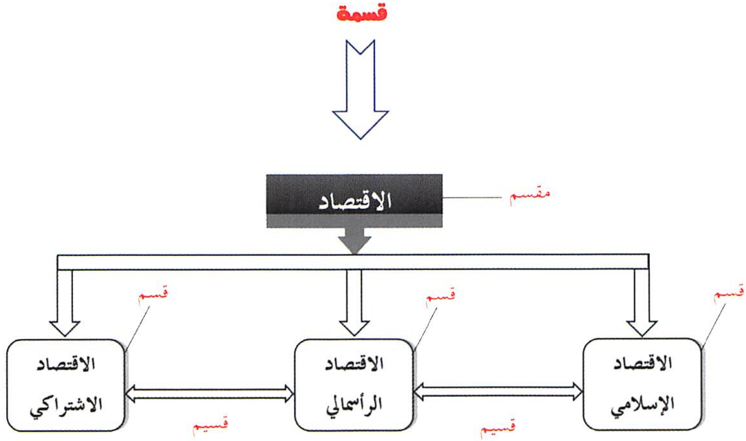
ج- القسيم:

• القسيم : **«هو المفهوم الموازي للقسم في تفرّعهما عن المقسم»**، فالاقتصاد الإسلامي يُعدُّ قسيما للاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي، وهذه الثلاثة تُعدُّ أقسامًا للاقتصاد، والاقتصاد يُعدُّ مقسما لها.

د- القسمة:

• القسمة : **«هي عمليّة التقسيم نفسها»، أي:** عمليّة تفريع الأقسام من مقسمها.

❁ القسم والمقسَم والقسيم والقسمة:



❁ شروط التعريف بالقسمة:

حتى يكون التقسيم معتبرًا ونافعًا لا بد من تحقق **الشروط التالية**:

الشرط الأول: أن يكون للتقسيم ثمرة وفائدة.

تصوّر لو أنك تعمل في أحد المصارف وسألتك: ما القروض التي لديكم؟

قلتَ لي: القروض التي لدينا إما أن تكون قروضًا استهلاكيّة أو قروضًا إنتاجية.

حسنًا، سأسألك مرةً أخرى: ما الفائدة من تقسيم القروض إلى استهلاكية وإنتاجية؟ ستقول: لأنّنا نأخذ أرباحًا أقل على القرض الإنتاجي. لماذا؟

لأنّ القرض الانتاجي يُساهم في تنمية المجتمع وزيادة الكتلة الانتاجية، بينما القرض الاستهلاكي قد يزيد الكتلة النقدية دون مقابل مما يسبب في التضخّم، ولذلك حتى نقلل من نسبة القروض الاستهلاكية نرفع معدل الأرباح عليها.

☚ ماذا استنتجنا من هذا الحوار؟

أنَّ هناك فائدة وثمرة من تقسيم القروض إلى قروض إنتاجية واستهلاكية،

وأنَّ لكل قسمٍ من هذين القسمين آثارًا وأحكامًا خاصة لا تشابه الآخر، فالاستهلاكي سلبي ويؤدي إلى التضخم، بينما الانتاجي إيجابي ويؤدي إلى رفع الانتاج الوطني وخفض نسبة البطالة.

إذن كان من المهم أن يتم تقسيم القروض إلى هذين القسمين.

لكن لو قلتَ لي: نحن نقسّم القروض إلى قسمين: قروض يقترضها العملاء السود وقروض يقترضها العملاء البيض. هل هناك فائدة عمليّة سواء أكانت اقتصادية أم غير اقتصادية لهذا التقسيم؟ ما الأثر المترتب على هذا التقسيم؟ ما الأحكام التي سيتميّز بها كل قسم عن الآخر؟

لا توجد فائدة وثمرة لهذا التقسيم، وليس لكل قسم أحكامٌ خاصة به تميّزه عن الآخر، إذن هذا التقسيم غير مُعتبر.

➢ من خلال ما مضى يتبيّن لنا : **«أنَّ التقسيم الذي لا تترتب عليه فائدة وثمرة يكون تقسيمًا غير معتبر»**.

الشرط الثاني: أن تكون الأقسام متباينة.

لا يصح أن يكون أحد الأقسام مرادفًا لقسمٍ آخر أو حتى جزءًا منه ، فحينها تبطل فائدة التقسيم.

مثال: لو قلت لك: علوم اللغة العربية تنقسم إلى **خمسة أقسام:**

علم النحو، علم الصرف، علم البلاغة، علم المعاني، علم العروض.

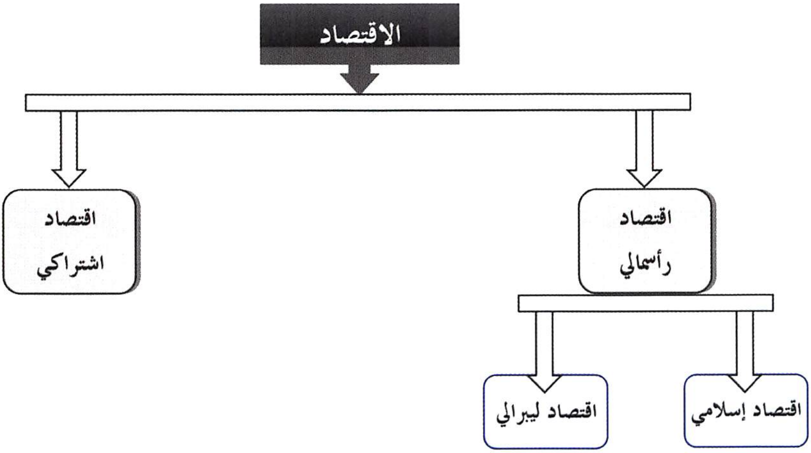
ما المشكلة في هذا التقسيم؟ المشكلة أنَّ علم المعاني جزءٌ من علم البلاغة وليس شيئًا منفصلاً مباينًا عنه؛ لأنَّ علم البلاغة يتكوّن من ثلاثة أقسام: علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع.

فإذا كان علم المعاني قسما من أقسام علم البلاغة، فكيف نجعله قسيما له؟

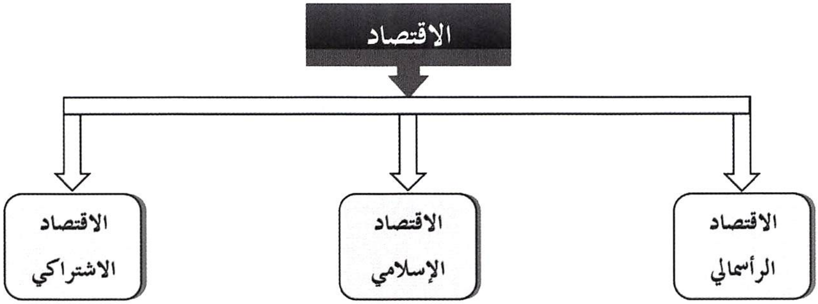
➢ **إذن:** القاعدة هي: **«لا يجوز أن نجعل قسم الشيء قسيمًا له»**.

ولا يجوز كذلك العكس، بأن نجعل قسيم الشيء قسما منه.

مثال: لو وجدنا شخصًا يقسّم الاقتصاد إلى القسمين الآتيين:



أين الخطأ في هذا التقسيم؟ الخطأ أننا جعلنا الاقتصاد الإسلامي **قسما** من أقسام الاقتصاد الرأسمالي، بينما هو في الحقيقة **قسيما** موازيًا له، فالواجب أن يكون التقسيم كالتالي:

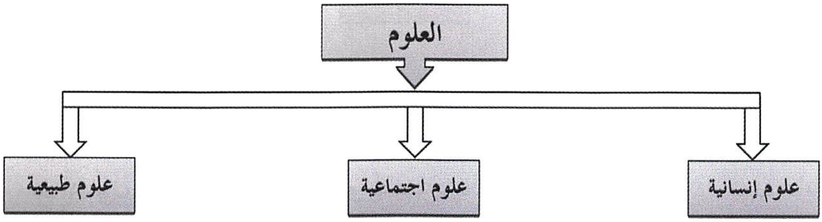


هنا جعلنا الاقتصاد الإسلامي في مكانه الصحيح، وهو أن يكون قسيما للاقتصاد الرأسمالي وليس قسما منه.

الشرط الثالث: أن يكون المقسم موحّدًا.

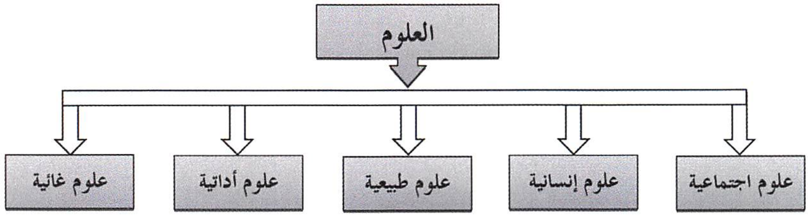
أي أنه يجب أن يكون مورد القسمة (المقسم) هو المرجع لكل الأقسام، ولا يصح أن تكون بعض الأقسام تنتمي إلى مقسم يختلف عن مقسم بقيّة الأقسام.

مثال: لو قسّمنا العلوم إلى القسمة التالية:



هذا تقسيم للعلوم من جهة موضوعها، فموضوع العلوم إما أن يكون إنسانيًا أو اجتماعيًا أو طبيعيًا؛ وعلى ذلك فالمقسَم موحّد في هذه القسمة، وهو العلوم باعتبار موضوعها.

لكن ماذا لو قسَّمنا العلوم إلى التقسيم **التالي**:

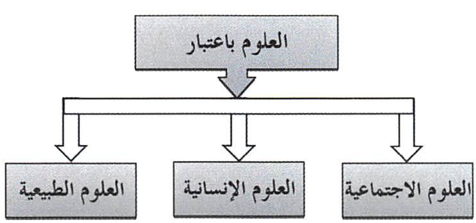


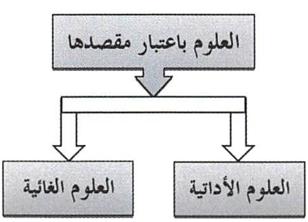
أضفنا نوعين آخرين، وهما: العلوم الأداتية والعلوم الغائية، والمقصود بالعلوم الأداتية هي التي تكون أداة ووسيلة إلى غيرها من العلوم، كعلوم اللغة وعلم أصول الفقه وعلم المنطق. والمقصود بالعلوم الغائية هي التي تكون غاية بحد ذاتها وليست وسيلة إلى علوم أخرى.

الآن بعد أن عرفنا المقصود بالعلوم الأداتية والعلوم الغائية، هل الأقسام الخمسة تنتمي إلى مقسم واحد؟

لا؛ لأنّ تقسيم العلوم إلى إنسانية واجتماعية وطبيعية عائد إلى العلوم بالنظر إلى موضوعها، وأما تقسيم العلوم إلى أداتية وغائية فهو عائد إلى العلوم باعتبار مقصدها وغايتها، أي إما أن تكون مقصودة لذاتها أو لغيرها.

إذن المقسَم غير موحَّد، وعليه يجب أن نخرج الأقسام التي لا تنتمي إلى المقسم الموجود ونضع لها مقسما آخر يليق بها ويناسبها، فتكون القسمة **كالتالي**:





الشرط الرابع: أن تكون الأقسام شاملة لجميع مصاديق المقسَم.

حين نقسّم مفهومًا معيّنًا لا بد أن نذكر جميع أقسامه، وإلا ستكون صورة المفهوم ناقصة غير مكتملة.

مثال: لو سألتُك: ما علوم اللغة العربية؟

فقلت لي: اللغة العربية تنقسم إلى قسمين؛ النحو والصرف.

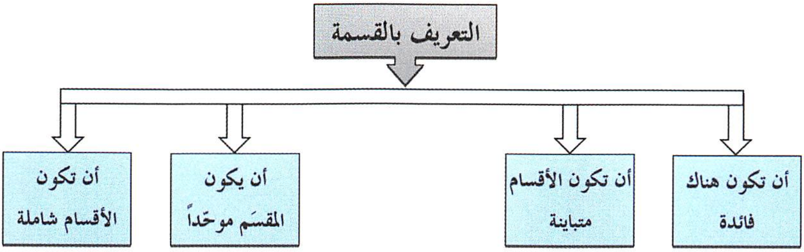
هل هذا تقسيم صحيح؟ لا؛ لأنه غير شامل، فهناك أقسام أخرى تندرج تحت اللغة العربية، مثل البلاغة والإملاء والعَروض وفقه اللغة.

مثال آخر: لو قلت لك عرّف لي السلطة. فقلتَ: السلطة تنقسم إلى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية.

هل هذا التقسيم صحيح ؟ لا؛ لأنَّه غير شامل، فهناك قسمٌ آخر للسلطة، وهو السلطة القضائية.

إذن إذا كانت القسمة غير شاملة لجميع أنواع المقسَم فإنَّ القسمة تكون غير صحيحة.

❁ شروط التعريف بالقسمة:



الفصل الثالث
التصديقات

المبحث الأول : القضايا

المبحث الثاني : الاستدلال

مقـدمة

بعد أن انتهينا من الجزء الأوَّل من علم المنطق - وهو التصوّرات - نأتي الآن لنتحدث عن الجزء الثاني من علم المنطق، وهو الذي نسّميه «التصديقات».

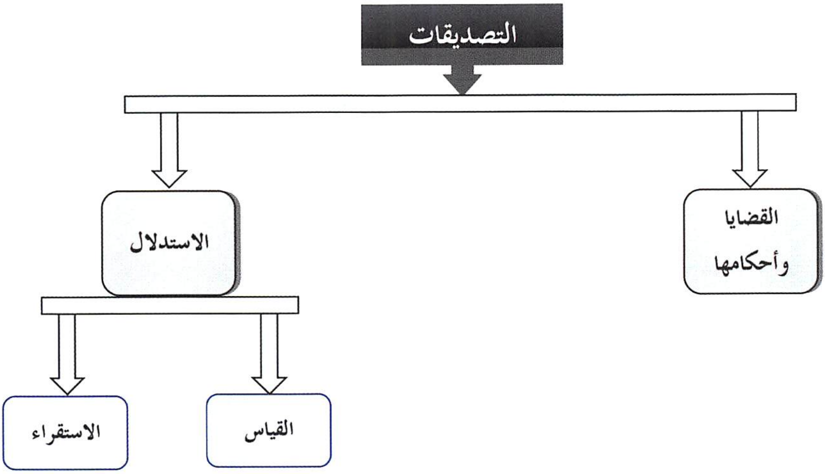
التصديقات عبارة عن قسمين:

القسم الأول: يتحدث عن القضايا وأحكامها.

القسم الثاني: يتحدَّث عن الاستدلال، والمراد بالاستدلال أمران: القياس، والاستقراء.

القسم الأوّل يعد مقدّمة للقسم الثاني، فالقياس مكوّن من مجموعة من القضايا، ولذلك كان واجبًا أن ندرس القضايا وأحكامها ثم بعد ذلك ننتقل إلى القياس.

ومقصد علم المنطق هو الوصول إلى قياس صحيح، فالتصوّرات هي مقدّمة لقضايا صحيحة، والقضايا الصحيحة مقدّمة لقياس صحيح، فقسم التصوّرات يقودنا إلى القضايا، والقضايا تقودنا إلى القياس.



المبحث الأول

القضايا وأحكامها

القضايا جمع لكلمة «قضيّة» فما الذي نقصده بالقضّية؟

• القضية : «**هي الجملة الخبرية سواء أكانت مثبتة أم منفيّة**».

الآن قد تسأل: وما معنى الجملة الخبرية؟

حسنًا، في اللغة العربية لدينا **نوعان من الجمل**:

النوع الأول: الجملة الإنشائية.

• الجملة الإنشائية : «**هي الجملة التي لا تحتمل الصدق أو الكذب**».

مثال: لو قلت لك: لا تلعب بالكرة في المساء.

هل تستطيع أن تقول لي: أنت صادق أو أنت كاذب؟

لا؛ لأنَّ الجملة لا تحتمل أن تصدّقني أو تكذبني، فهي جملة إنشائية.

مثال آخر: لو سأل التلميذ أستاذه: هل نجحت في الامتحان؟

هل يمكن أن يجيب الأستاذ: أنت صادق أو أنت كاذب؟

لا؛ لأنَّ الجملة لا ينطبق عليها التصديق أو التكذيب.

النوع الثاني: الجملة الخبريّة.

☚ الجملة الخبرية عكس الجملة الإنشائية، فإذا كانت الجملة الإنشائية لا تحتمل الصدق أو الكذب، فإنَّ الجملة الخبرية تحتمل الصدق أو الكذب.

مثال: لو قال لك صديقك: نجح سعد في اختباراته.

هذه الجملة تحتمل الصدق أو الكذب، فيمكن أن يكون سعد لم ينجح ويمكن أن يكون نجح.

مثال آخر: لو ذهبت لتقابل وزيرًا فقال لك مدير مكتبه: الوزير مسافر.

هل هذه الجملة تحتمل الصدق أو الكذب؟ نعم، فقد يكون صادقًا ويكون الوزير مسافرًا فعلاً، وقد يكون كاذبًا ويكون الوزير مختبئًا في مكتبه.

➢ **إذن:**

«الجملة الإنشائية: هي التي لا تحتمل الصدق أو الكذب، والجملة الخبرية: هي التي يمكن تكذيبها أو تصديقها».

بعد أن عرفنا الفرق بين الجملتين الإنشائية والخبرية، فإننا في علم المنطق نهتم فقط بالجملة الخبرية، ولا علاقة لنا بالجملة الإنشائية، ولذلك سنتحدث عن الجملة الخبرية التي تُسمّى في علم المنطق «القضيّة»، فمن الآن فصاعدًا حين نستخدم كلمة «قضية» تذكّر أن المقصود بها الجملة الخبرية فقط.

أنواع القضـايا:

للقضية من حيث تركيبها نوعان:

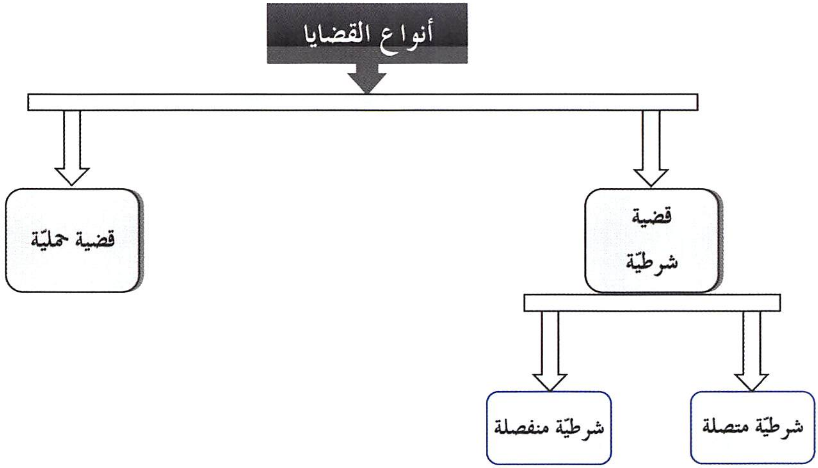
⇦ القضية الحمليّة.

⇦ القضيّة الشرطيّة

والقضيَّة الشرطية نوعان:

⇦ قضية شرطيَّة متصلة.

⇦ قضية شرطيَّة منفصلة.



وسوف نتحدّث عن كلّ نوع من هذه الأنواع:

أولاً: القضيَّة الحمليّة.

• القضيَّة الحمليّة: «**هي القضية التي نحكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه**».

مثال: الرأسمالية شر.

هذه قضية حمليّة؛ لأنَّنا حكم بثبوت الشر للنظام الرأسمالي.

لو قلنا: الرأسمالية ليست صالحة.

أيضًا هي قضية حمليّة؛ لأننا حكمنا بنفي ثبوت الصلاح للنظام الرأسمالي.

مثال آخر: المتنبي شاعر.

هذه قضيّة حمليّة؛ لأنّ حكمنا بثبوت الشاعريّة للمتنبي.

مثال آخر: عمر بن الخطاب ليس بشاعر.

هذه أيضًا قضية حمليَّة؛ لأننا نفينا ثبوت الشاعريّة للفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

☚ وكما نلاحظ أنَّ القضية الحملية تحوي **شيئين أساسيين**:

المحكوم عليه: وهو «**اللفظ الذي يقع عليه حكمنا، ويسمّيه علماء المنطق «الموضوع» ويسمّيه علماء النحو «المبتدأ»**».

المحكوم به: وهو «**ما نحكم به على الموضوع، ويسمّى في علم المنطق «محمول»، ويُسمّى عند النحاة «الخبر»**».

مثال: الشافعي عالم.

أين الموضوع في هذه القضية؟ الشافعي؛ لأنه هو المحكوم عليه بالعالميّة.

وأين المحمول؟ كلمة «عالم» لأننا حكمنا بها على الشافعي.

☚ يزيد علماء المنطق على المحكوم به والمحكوم عليه شيئًا ثالثًا، وهو «الرابطة»، والمقصود الرابط الذي يربط بين الموضوع والمحمول.

لكن هذا لا قيمة كبيرة له عند العرب؛ لأن اللغة العربية لا يوجد فيها رابط

ملفوظ بين الموضوع والمحمول أو المبتدأ والخبر، فنحن لا نقول: زيد هو شاب. وإنما نقول: زيد شاب. دون أن نضع كلمة "هو" بينهما.

لكن هذا ظاهر في اللغات الأخرى، مثل اللغة الإنجليزية والفارسية، ففي الإنجليزية نقول:

Ali is young

نلاحظ هنا أن الموضوع هو «Ali» والمحمول هو «Young»، وأما الرابطة فهي فعل «is».

وكذلك في اللغة الفارسية نقول:

علي جوان است.

نلاحظ أن الموضوع في هذه الجملة «علي» والمحمول «جوان»، وأما الرابطة بينهما فهي «است».

هذه الرابطة موجودة في العديد من اللغات، لكننا نحن العرب لا نستعملها عادةً إذا كانت الرابطة مقدرة بـ«هو»، ولكن الرابطة ليست دائما «هو»، فقد تكون الرابطة «كان»، كقولنا: زيد كان قائما.

➢ **إذن: «القضية الحمليَّة تتكوّن من موضوع ومحمول والرابطة بينهما».**

ثانيًا: القضيّة الشرطيّة.

القضية الشرطيَّة نوعان: قضيَّة شرطيّة متصلة وقضيَّة شرطيَّة منفصلة، وإليك تفاصيل ذلك:

• القضية الشرطية المتصلة : **«عبارة عن قضيتين حمليّتين متصلتين ببعضهما، القضيّة الأولى تُسمَّى «المقدّم» والقضية الثانية تسمَّى «التالي»».**

التالي	المقدم	
يصوم المسلمون	إذا دخل شهر رمضان	مثال:

هذه القضية تسمّى قضية شرطيّة؛ لأن صيام المسلمين متوقّف على شرط، وهو دخول شهر رمضان. ونلاحظ أن هذه القضية الشرطيَّة مكوّنة من جزئين:

الجزء الأول: «إذا دخل شهر رمضان» وهذا ما يُسمى «المقدّم».

الجزء الثاني: «يصوم المسلمون» وهذا ما يُسمَّى «التالي».

مثال آخر: إذا كان الكتاب جميلاً فلن أملَّ من قراءته.

أين «المقدّم»؟ جملة «إذا كان الكتاب جميلاً».

أين «التالي»؟ جملة «فلن أملَّ من قراءته».

مثال آخر: لو جاء الطالب مبكرًا لما تأخّر عن الدرس.

المقدّم هنا «لو جاء الطالب مبكرًا». وأمَّا التالي فهو «لما تأخر عن الدرس».

جميع الأمثلة المذكورة إلى الآن هي أمثلة على القضية الشرطية المتصلة في حال الإثبات، هل هذا يعني أن القضية الشرطية المتصلة لا تكون إلا مثبتة؟

لا، القضية المتصلة تكون مثبتة وتكون سالبة منفيّة كذلك.

مثال: «**ليس إن كان الكتاب جميلاً فلن أملَّ منه**» فقد أملُّ منه حتى وإن كان جميلاً. هذه القضية سالبة وليست موجبة. والمقصود بمصطلح «سالبة» في علم المنطق هو النفي، فكل جملة ننفيها تسمّى قضية سالبة، والموجبة عكس السالبة، فالموجبة هي القضية غير المنفيّة.

إذن القضية الشرطية المتصلة هي القضية التي تتكوّن من قضيتين، الأولى شرط للثانية، وتسمّى الأولى «المقدّم» والثانية «التالي». وتتكوّن كذلك من أداة رابطة، وهي أداة شرط مثل «إذا».

• القضية الشرطية المنفصلة : **«هي التي حكمنا بأنَّ بين مقدّمها وتاليها انفصالاً وتنافيًا، أي لا يمكن أن يجتمعا».**

مثال: العدد إما أن يكون زوجيًا أو فرديًا.

في هذا المثال حكمنا بالتنافي والانفصال بين الزوجيَّة والفرديَّة، فالعدد إما أن يكون زوجيًا أو يكون فرديًا، ولا يمكن أن يكون العدد نفسه زوجيًا وفرديًا.

مثال آخر: الإنسان إما أن يكون مؤمنًا بالله أو كافرًا به.

هل يمكن أن يكون الإنسان مؤمنًا بالله وكافرًا به في الوقت نفسه؟ لا، لا يمكن. فهناك انفصال بين الإيمان والكفر لا يجتمعان معًا في الوقت نفسه.

➢ **إذن:**

«القضية الشرطية المتصلة عبارة عن قضيتين متلازمتين، وأما القضية الشرطية المنفصلة فهي عبارة عن قضيتين منفصلتين ومتنافيتين».

أقسام القضيّة الحمليّة باعتبار نوع الموضوع:

بعد أن انتهينا من معرفة أنواع القضايا الثلاث، نركّز الآن على القضية الأساسية التي تتشكّل منها بقية القضايا، وهي القضية الحمليّة. القضية الحمليّة إذا نظرنا إلى موضوعها (وهو اللفظ الذي حكمنا عليه) نجد أنهّا تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: القضية الشخصية.

• المقصود بالقضية الشخصية: **«هي التي يكون موضوعها مرتبطًا بشخص».**

مثال: محمّدٌ رسول.

هذه القضية حمليّة، أين موضوعها؟ موضوعها «محمّد»، هل محمّد صفة كليّة أم شخص محدد؟ هو شخص محدد، إذن القضيّة شخصيّة؛ لأنَّ موضوعها مرتبطٌ بشخص.

القسم الثاني: القضية الطبيعية.

• المقصود بالقضية الطبيعية: **«هي التي يكون موضوعها مرتبطًا بالكليّ بقطع النظر عن أفراده ومصاديقه».**

مثال: الفيلسوف ذكي.

لدينا موضوع وهو «الفيلسوف» ولدينا محمول وهو «ذكي». هل الموضوع مرتبط بشخص؟ لا، نحن لا نقصد فيلسوفًا بعينه، فنحن لا نتحدث عن سقراط ولا أفلاطون ولا أرسطو ولا ديكارت ولا أمانويل كانت، نحن نتحدث عن

الفيلسوف من حيث هو صفة كليّة بقطع النظر عن أفرادها في الواقع.

مثال آخر: العلم نافع.

في هذا المثال نحن حكمنا على العلم بأنه نافع، لكننا نتحدث عن العلم من حيث هو قيمة كليّة، ولا نتحدث عن مصاديق العلم وتطبيقاته، فلا نتحدث عن علم الاقتصاد أو علم المنطق أو علم الفلسفة أو علم الفيزياء.

هذه القضيّة تسمّى في علم المنطق «**القضية الطبيعية**»؛ لأنها مرتبطة بالكليّ وليس بأفراده.

أقسام القضيّة الحمليّة باعتبار كمّ الموضوع:

في المبحث السابق عرفنا أقسام القضية الحملية باعتبار نوع الموضوع، والآن سوف نعرف أقسام القضية الحملية من حيث كم الموضوع وعدده، أي: هل نقصد كل أفراد الموضوع؟ أم بعضها؟ أم غير محدد؟

تنقسم القضية الحملية إذا نظرنا إلى عدد الموضوع إلى قسمين:

القسم الأول: القضيّة المسوّرة.

• ومعنى التسوير هنا: «**أن يكون قبل موضوع القضيّة ما يدلّ على أن المقصود جميع أفراده أو بعض أفراده**»، وهذا يعني أن لدينا نوعين من **القضايا المسورة**:

أ- القضية الكلية: «وهي التي تم تسويرها بسور كلي».

مثال: كل إنسان يفكّر.

أين السور في هذه الجملة؟ كلمة «**كل**» هي السور. هل هي سور كليّ؟ نعم؛ لأن وجودها يعني أن كل أفراد الإنسان «الموضوع» مشمولة بالحكم. وليس بالضرورة أن نستعمل لفظ «كل»، بإمكاننا أن نستعمل كل لفظ يدلُّ على شمول جميع الأفراد، مثل كلمة «جميع» أو «كافة»، فنقول: جميع الطلاب ناجحون.

ب- القضيّة الجزئية: «وهي التي تم تسويرها بسور جزئي».

مثال: بعض الغربيين ليبراليون.

لدينا سور في هذه القضية وهو «بعض». هل هذا السور كليّ؟ لا؛ وإنما

هو سور جزئي، فوجوده يدل على أن بعض أفراد الموضوع «الغربيين» هم المقصودون وليس كلَّهم.

والسور الجزئي ليس مرتبطًا بكلمة «بعض» فكل لفظ يدل على أن المقصود بعض الأفراد فهو سور جزئي، مثل «جزء» و «كثير» و «نوع»، وغير ذلك.

☚ وكلٌّ من الكليّة والجزئيّة إما أن تكون سالبة أو موجبة، وهذا يعني أنَّ القضايا المسوّرة لها **أربعة أشكال:**

الشكل الأول: القضيّة الكليّة الموجبة، مثال: كلُّ السمك يعيش في الماء.

الشكل الثاني: القضية الكلية السالبة، مثال: لا شيء من السمك يعيش في الماء. أو بتعبير آخر: كل السمك لا يعيش في الماء.

فهذه القضية سالبة لأنها منفيّة، وكليّة لأننا شملنا كلَّ أفراد السمك دون استثناء.

الشكل الثالث: القضيّة الجزئية الموجبة، مثال: بعض السمك يعيش في الماء.

الشكل الرابع: القضيّة الجزئية السالبة، مثال: بعض السمك لا يعيش في الماء.

➢ **إذن: القضايا المسوّرة إما أن تكون كليّة أو جزئية، وفي الحالتين إما أن تكون موجبة أو سالبة.**

القسم الثاني: القضيّة المهملة.

- القضيّة المهملة : **«هي القضيّة التي لم يُذكر فيها سور، لا كليّ ولا جزئي».**

مثال: الليبراليون رأسماليون.

نحن هنا لا نعرف، هل تقصد «كل» الليبراليين رأسماليون أم تقصد «بعض» الليبراليين رأسماليون؟

لا نستطيع أن نجزم بأيٍّ من الاحتمالين؛ لأنَّ القضية لا سور فيها يوضّح المقصود من الناحية الكميّة، ولذلك ألحق علماء المنطق القضية المهملة بالقضية الجزئية فقالوا: «القضية المهملة في قوّة القضية الجزئية». فإذا قلنا «الليبراليون رأسماليون» فكأنما نقول: «بعض الليبراليين رأسماليون».

مثال آخر: يقول الله تعالى: ﴿**وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم**﴾

لو جاء يهودي وقال كان في اليهود أناسٌ لم يقولوا يد الله مغلولة، فكيف ينسب الله إلى اليهود هذا القول؟

نقول له: القضية الواردة في الآية قضية مهملة وليست قضية كليَّة، فالله عزوجل قال «وقالت اليهود» ولم يقل: «وقالت كل اليهود» !!

والقضية المهملة ـكما سبقـ هي في قوة القضية الجزئية، فكأنَّ نص الآية «وقالت بعض اليهود»[1].

☚ لنأخذ بعض الأمثلة لمزيد من **التوضيح**:

أ- بعض أفراد الشرطة لا يقومون بواجبهم.

هل هذه القضية مسوّرة أم مهملة؟ هي مسوّرة؛ وسورها كلمة «بعض». هل سورها كليّ أم جزئي؟ سورها جزئي؛ لأن كلمة «بعض» تدل على بعض الأفراد وليس كلهم. وهل هي قضية سالبة أم موجبة؟ سالبة؛ لوجود حرف النفي.

ب- جميع الشعراء كاذبون.

هذه القضية مسوّرة أم مهملة؟ مسوّرة بكلمة «جميع».

سورها كليّ أم جزئي؟ كليّ؛ لأنّ كلمة «جميع» تدل على شمول جميع الأفراد وليس بعضهم. هل هي سالبة أم موجبة؟ هي موجبة؛ لأنها لم تُسبق بحرف نفي.

ج- الشعراء كاذبون.

هذه القضية مهملة أم مسوّرة؟ مهملة؛ لأنَّه لا يوجد فيها سور لا كليّ ولا جزئي. وهل هي موجبة أم سالبة؟ هي موجبة؛ لأنها لم تُسبق بحرف نفي.

---

(١) يقول تقي الدين ابن تيمية: «وقول القائل: إن الرافضة تفعل كذا، وكذا المراد به بعض الرافضة كقوله تعالى: {وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله} لم يقل ذلك كل يهودي، بل قاله بعضهم». ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج١، ص٨٠.

د- يقول الله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهُ للهِ﴾. ويقول في سورة البقرة ﴿وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ للهِ﴾ .

ما الفرق بين الآيتين من الناحية المنطقية ؟

الفرق أن الآية الأولى مسوَّرة بسور كلي "كُلُّهُ". أما الآية الثانية فهي قضية مهملة لا سور فيها.

➢ **إذن : القضية:**

- إذا سبقها سور تسمّى قضية «مسوّرة».

- فإذا كان هذا السور يدل على كل أفراد الموضوع تكون قضية «مسوّرة كليّة».

- وإذا كان السور يدل على بعض أفراد الموضوع تكون قضية «مسوّرة جزئية».

- وأما إذا كانت القضية غير مسوّرة بأي سور فهي «قضيّة مهملة».

بعد أن عرفنا الفرق بين القضية المسورة بنوعيها (الكلية والجزئية) والقضية المهملة والقضية الشخصية، نريد أن نناقش مسألة أخرى، وهي: أيُّ هذه القضايا أقوى ؟

واضح أنَّ القضية الكليّة هي أقوى الثلاث لكونها تدل على جميع الأفراد، والقضية الجزئية أقل منها لكونها تدل على بعض الأفراد.

لكن ماذا عن القضيّة المهملة؟ هل هي بقوّة القضية الكليّة أم بقوّة الجزئية؟

القضية المهملة تحتمل أن يكون المراد منها جميع أفراد الموضوع وتحتمل كذلك أن يكون المراد بعض أفراد الموضوع، ولا يوجد مرجّح ذاتي يُرجِّح أحد الاحتمالين.

إذن ماذا نفعل؟ هل نُلحق القضية المهملة بالقضية الكليّة أم بالقضية الجزئية؟

علماء المنطق يجعلون القضية المهملة في مستوى القضية الجزئية، لماذا؟ لأنَّ علم المنطق يعتمد على اليقينيات القطعيّات، ولا يتعامل مع الظنيّات، فبما أنّ المنطق لا يتعامل مع الظنيات، وبما أنَّ القضية المهملة إذا ألحقناها بالكليّة تكون ظنيّة وإذا ألحقناها بالجزئية تكون قطعية فإننا نجعل القضية المهملة في قوّة الجزئية.

لنشرح ذلك قليلاً:

اللاعبون متعبون.

هذه قضيّة مهملة؛ لأنها غير مسبوقة بسور كليّ أو جزئي، هل المقصود كلّ اللاعبين أم بعض اللاعبين؟

لا ندري، ولا يوجد ما يؤكد ذلك.

لكن ما الذي نحن غير متأكدين منه؟ نحن غير متأكدين مِن أنَّ **جميع** اللاعبين متعبون، لكننا متأكدون أن بعض اللاعبين متعبون. فأنت حين تقول: «اللاعبون متعبون» نكون متأكدين من خلال جملتك هذه أنّ بعض اللاعبين متعبون، ولو كان المتعب لاعبًا واحدًا، لأنه لو لم يكن بعض اللاعبين مُتعبين لكانت جملتك كاذبة.

لكن ما لم نتأكد منه هو هل جميع اللاعبين متعبون؟

وبما أننا متأكدون من أن «بعض» اللاعبين متعبون، وغير متأكدين من أنَّ «كل» اللاعبين متعبون، فإذن يجب أن نركن إلى اليقين المتأكدين منه، وهو البعضيّة.

فأنت حين تقول: «كل» اللاعبين متعبون.

نكون متأكدين أنّ كل اللاعبين متعبون؛ لأنك استخدمت «كل».

لكن حين تقول: اللاعبون متعبون.

نكون متأكدين أن بعض اللاعبين متعبون، وإلا صارت الجملة كاذبة، لكن لن نكون متأكدين من أنّ «كل» اللاعبين متعبون.

- ولذلك قلنا: «إن القضية المهملة في قوّة القضيّة الجزئية، وليست في قوة القضيّة الكليّة».



أقسام القضية الحمليّة باعتبار تحقق وجود الموضوع:

أي قضيّة نتحدث عنها إما:

- أن تكون موجودة في أذهاننا فقط مع استحالة أن تكون موجودة في الواقع الخارجي.
- وإما أن تكون موجودة في الواقع الخارجي.
- أو موجودة في الذهن وغير موجودة في الخارج[1] لكن لا يمتنع وجودها في الخارج يومًا ما.

➢ إذن القضايا ثلاثة أقسام:

القسم الأول: القضيّة الذهنية.

نسمّيها قضية «ذهنية» لأنه لا وجود لها إلا في الذهن فقط، ولا يمكن أن توجد في الواقع الخارجي.

مثال: شريك لله تعالى.

نحن يمكن أن نتصوّر في أذهاننا وجود إله شريك لله تعالى، لكن هل هذا يمكن وجوده في الواقع الخارجي؟ هذا محال عقلاً؛ والأدلة على استحالة وجود شريك لله موجودة في كتب الكلام فليراجعها من أرادها.

القسم الثاني: القضية الخارجية.

• **«وهي القضية التي نتصوّرها في أذهاننا ولها وجود في الواقع الخارجي، ولذلك سميّناها «القضية الخارجية»».**

مثال: ابن سينا ذكي.

هل ابن سينا موجود في أذهاننا فقط أم موجود كذلك في الواقع الخارجي؟ موجود كذلك في الواقع الخارجي، إذن هي قضيّة «**خارجية**».

---

(١) حين نقول في علم المنطق «الخارج» أو «الوجود الخارجي» فنحن نقصد الشيء الموجود خارج الذهن، أي في الواقع الحسّي.

القسم الثالث: القضيّة الحقيقية.

• «وهي القضية التي توجد في أذهاننا وليست موجودة في الخارج لكن وجودها ليس محالاً».

مثال: عالم بلا ظلم.

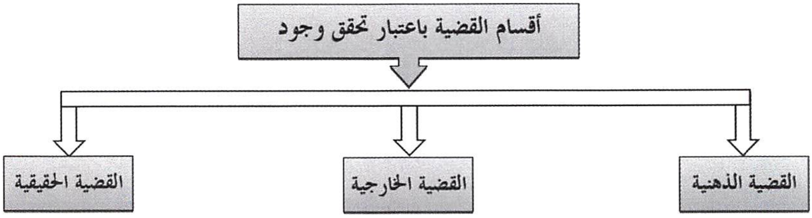
هل يمكن أن نتصوّر عالمًا بلا ظلم؟ نعم، ممكن أن نتصوّر ذلك.

هل ذلك موجود في واقعنا الخارجي؟ لا، ليس موجودًا.

هل يستحيل عقلاً وجود عالم بلا ظلم؟ ليس مستحيلاً.

إذن هذه القضيّة تسمّى «قضيّة حقيقية».

➢ مما مضى يتبيّن لنا: «أنّ القضية إذا كان يستحيل وجودها في الواقع فهي قضية ذهنية، وإن كانت موجودة في الواقع فهي القضية الخارجية، وإن لم تكن موجودة في الواقع لكن وجودها ليس محالاً فهي قضية حقيقية».



أقسام القضية الحمليّة باعتبار الإمكان:

القضايا العقليّة التي نتصوّرها في أذهاننا إمّا أن تكون مستحيلة الوجود أو واجبة الوجود أو ممكنة الوجود، ولا يوجد قسمٌ رابع، ولننظر في هذه **الأقسام الثلاثة**:

القسم الأول: المستحيل عقلاً.

«**هو امتناع ثبوت المحمول للموضوع**»، أي لا يمكن من الناحية العقليّة أن يوجد الموضوع متصفًا بالمحمول.

مثال: خالد يجري جالسًا.

هل يمكن أن نتصوّر شخصًا يجري وهو جالس؟ لا يمكن، إذن هذه القضية مستحيلة الوجود عقلاً، أي المحمول (الجري جلوسًا) لا يمكن أن يثبت للموضوع «خالد».

موضوع محمول

مثال آخر: الأربعة عدد فردي.

هل يمكن أن تتصف الأربعة بالفردية؟ يستحيل عقلاً أن يقع ذلك.

القسم الثاني: الواجب عقلاً.

الواجب عقلاً عكس المحال أو المستحيل عقلاً؛ فإذا كان المستحيل عقلاً هو ما لا يمكن وجوده، فإنَّ الواجب هو ما يجب وجوده،، ولا يجوز عدم وجوده في حال من الأحوال، ولو جاز ذلك لما كان واجبًا.

موضوع محمول

↓ ↓

مثال: العشرة والزوجية.

هل يمكن أن نتصوّر العدد عشرة دون أن يكون زوجيًا؟ هذا محال؛ لأنه يجب عقلاً أن توجد الزوجيّة كلما وجد العدد عشرة.

القسم الثالث: الممكن عقلاً.

• الممكن عقلاً : «**هو كل شيء لا يترتب على وجوده أو امتناعه محال عقلاً**»، أو بمعنى آخر هو كل ما ليس واجبًا ولا محالاً عقلاً.

مثال: **وقوع حرب عالمية ثالثة.**

هل وقوع حرب عالمية ثالثة مستحيل عقلاً؟ لا.

وهل هو واجب عقلاً؟ لا. وإنما هو جائز عقلاً وممكن، أي يمكن أن يحدث ويمكن ألا يحدث.

والوقوع من علامات إمكان الشيء وجوازه، فالشيء إذا كان واقعًا فهذا دليل على أنه ليس محالاً عقلاً، إذ لو كان محالاً لما وقع، وهذا مقصود العلماء حين يقولون: «الوقوع دليل الجواز».

☚ وهذه الأحكام تسمّى في علم الكلام **الأحكام الثلاثة**، وهي **الاستحالة العقلية، والوجوب العقلي، والإمكان العقلي.**

لنأخذ **أمثلةً توضّح ذلك:**

أ- وجود خالق للكون.

هل وجود خالق للكون محال أم واجب أم ممكن؟ واجب؛ لأنَّه يلزم من عدم وجود خالق للكون أن يكون موجدًا ذاته، ومحال أن يوجد الشيء نفسه.

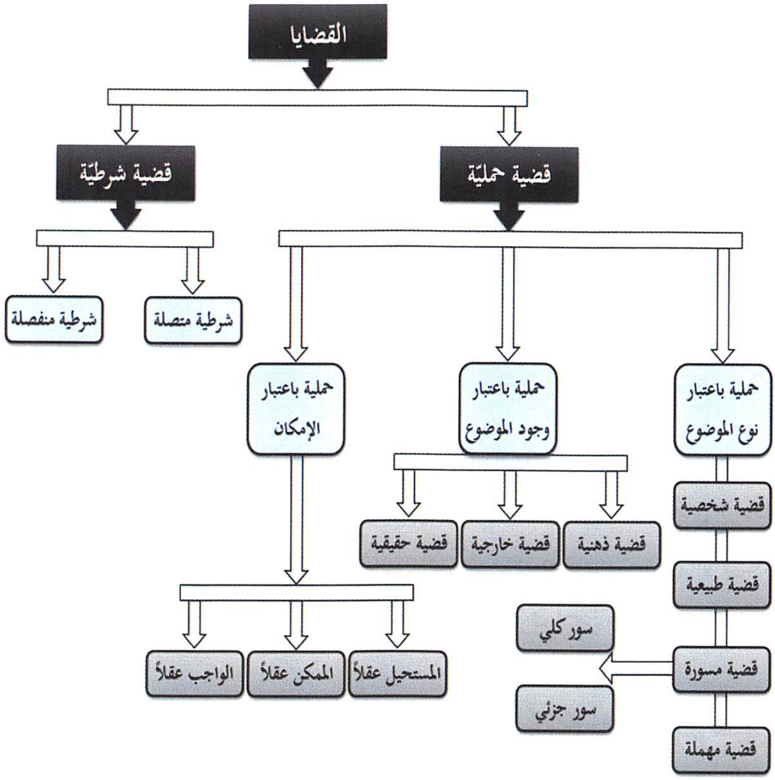
ب- قيام حكومة إسلامية ناجحة.

هذا أمر ليس واجبًا عقلاً ولا محالاً عقلاً، وإنما هو ممكن، لا يترتب على وجوده أو غيابه أي استحالة عقلية.

ج- وجود دائرة ذات أضلاع متوازية.

هذا أمر مستحيل عقلاً، لا يمكن أن نتصوّر دائرة بهذه الطريقة.

تلخيص لأقسام القضايا



أحكام القضايا: التناقض.

بعد أن انتهينا من شرح القضايا نأتي الآن لنتحدّث عن أحكام القضايا، ويذكر علماء المنطق مبحثين في أحكام القضايا: التناقض، والعكس المستوي. ونحن في هذا الكتاب سوف نقتصر على مبحث التناقض فقط.

فما المقصود بالتناقض؟

• التناقض : «**هو كون القضيتين لا تجتمعان ولا ترتفعان**»، أي لا يمكن أن يكونا موجودين معًا وغائبين معًا، فمثلاً لا يمكن أن يكون زيد حيًّا وميتًا في الوقت نفسه، كما أنه لا يمكن أن لا يكون حيًا ولا ميتًا في الوقت نفسه. والفرق بين التناقض والتضاد أن التناقض لا يقبل أن يجتمع الوصفان معًا ولا أن يفترقا، بينما التضاد لا يقبل اجتماع الوصفين لكنه يقبل غيابهما.

بناء على ما مضى: هل الحياة والموت نقيضان أم ضدان؟

هما نقيضان؛ لأنّهما لا يمكن أن يجتمعا في إنسان ولا أن يفترقا عنه.

لكن: هل الأسود والأبيض نقيضان أم ضدان؟

هما ضدان وليسا نقيضين، لماذا؟ لأنَّهما وإن كانا لا يقبلان الاجتماع معًا فإنهما يمكن أن يفترقا، فالشيء الواحد لا يقبل أن يكون أبيض وأسود في الوقت نفسه، لكن يمكن ألا يكون لا أبيض ولا أسود، كأن يكون أحمر مثلاً.

➢ **إذن:**

(كل قضيتين يستحيل أن يجتمعا معًا أو أن يرتفعا معًا فإننا نحكم عليهما بأنَّهما متناقضان. وأما إذا لم يقبلا الاجتماع لكنهما يقبلا الافتراق فإنهما من باب التضاد).

❁ شروط التناقض:

حتى نحكم بوجود التناقض لا بد أن تتوافر شروطٌ ثمانية، يسمّيها علماء المنطق «الوحدات الثماني»، لكن في الحقيقة هذه الشروط الثمانية تعود إلى **ستة شروط**، وهي كالتالي:

أولاً: وحدة الموضوع.

حتى يكون حكمنا بالتناقض صحيحًا لا بدَّ أنْ يكون الموضوع واحدًا في القضيتين.

مثال: انظر إلى هاتين القضيتين:

موضوع **محمول**

↓ ↓

الإرهاب سيئ.

موضوع **محمول**

↓ ↓

الجهاد ليس سيئًا.

هل هناك تناقض بين الجملتين؟ لا يوجد تناقض، فالموضوع في القضيتين مختلفٌ، ففي القضية الأولى نحن نتحدث عن الإرهاب، وهو إيقاع الظلم على الآخرين، وفي القضية الثانية نتحدث عن الجهاد، وهو رفع الظلم عن الآخرين. صحيح أنَّ كثيرًا من الغربيين لا يفرّقون بين الأمرين ويجعلونهما سيين، لكننا نحن المسلمين نفرّق بينهما.

لكن لو قلت:

الجهاد سيئ.

الجهاد ليس سيئًا.

هنا أكون وقعت في تناقض، لأني حكمتُ بحكمين متناقضين مع أنَّ الموضوع في القضيتين واحد (الجهاد).

ثانيًا: وحدة المحمول.

الموضوع يجب أن يكون واحدًا حتى يقع التناقض، فهل يجب أن يكون المحمولُ واحدًا كذلك؟ نعم، يجب أن يكون المحمول واحدًا، وإلا لم يقع التناقض.

مثال:

حاتم الطائي كريم.

حاتم الطائي غير كريم.

هل هناك تناقض بين القضيتين؟ نعم؛ لأننا في القضية الأولى حكمنا على حاتم الطائي بأنه كريم، وفي القضية الثانية نفينا الكرم عن حاتم الطائي، ولا يمكن أن يتصف الإنسان بالكرم وعدم الكرم في الوقت نفسه.

لكن:

حاتم الطائي كريم.

حاتم الطائي بخيل.

هل هاتان القضيتان متناقضتان؟ لا، لماذا؟ لأنه صحيح أنَّ الإنسان لا يمكن أن يكون كريما وبخيلاً في الوقت نفسه، لكن يمكن أن يكون غير كريم وغير بخيل في الوقت نفسه، أي تكون نفقته معتدلة لا تميل إلى الكرم ولا البخل.

لكن القضية من باب التضاد؛ لأننا ذكرنا سابقًا أن التضاد هو ألا يمكن اجتماع الأمرين وإن كان يمكن ارتفاعهما (أي الخلو منهما جميعًا)، وبما أن الكرم والبخل لا يمكن اجتماعهما ولكن يمكن ارتفاعهما فهما إذن من باب التضاد.

مثال آخر: يقول الله تعالى: ﴿إنك لا تهدي من أحببت﴾.

ويقول: ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾.

إذن بناء على هذه الآية لدينا **قضيتان:**

الأولى: النبي لا يهدي.

الثانية: النبي يهدي.

فهل هذا تناقض؟ لا، ليس تناقضًا؛ لأنَّ المحمول في القضيتين ليس واحدًا، فالهداية في محمول القضية الأول تعني الهداية القلبية، أي جعل القلوب تهتدي إلى الله تعالى، وهذا أمر ليس من صلاحية النبي ﷺ، وإنما هو شأنٌ إلهي، فالقلوب كلُّها بيد الله تعالى، وأما الهداية في محمول القضية الثانية فهي الهداية الظاهريّة المرتبطة بالنصح والإرشاد، والنبي ﷺ يهدي الناس ويرشدهم إلى الطريق المستقيم.

➢ **إذن:** حين يأتي شخص يقول لنا: هناك تناقض في القرآن الكريم ويذكر لنا هذه الآية نقول له: ليس هناك تناقض؛ لأنَّ من شروط التناقض اتحاد معنى المحمول في كلتا القضيتين، ومعنى المحمول في القضية الثانية يختلف عن القضية الأولى.

ثالثًا: الوحدة الزمانية.

أي أن تكون القضيتان مرتبطتين بالزمن نفسه، لا أن تكون كل قضية في زمن مختلف، حينها لا يقع التناقض.

مثال:

القرآن الكريم أجاز الخمر.

القرآن الكريم حرَّم الخمر.

هل هاتان القضيّتان متناقضتان؟

ظاهرهما التناقض، لكن لو نظرنا في المسألة لوجدنا أنه لا يوجد تناقض؛ لأنَّ القرآن الكريم أباح الخمر في مرحلة زمانية سابقة ومختلفة عن مرحلة تحريم الخمر، وبما أن زمن القضيتين مختلف فإنه لا تناقض. وأما لو حرّم القرآن الكريم الخمر وأباحه في الوقت نفسه لكان هذا تناقضًا ظاهرًا.

رابعًا: الاتحاد في المكان.

يجب أن يكون المكان واحدًا في القضيتين التي حكمنا عليهما بالتناقض، وإلا فإنَّه لا تناقض بينهما.

مثال:

الليبرالية مذهب جيّد

الليبرالية مذهب غير جيّد

هل القضيتان متناقضتان؟

ظاهرهما التناقض، لكن في حقيقة الأمر ليستا متناقضتين؛ لأنّ المقصود في القضية الأولى أن الليبرالية جيّدة في العالم الغربي، حيث يتبنّى الغرب النظام الديمقراطي ولا توجد أيدلوجيّة بشريّة تكبح جماح الطغيان الأغلبي المتولّد عن النظام الديمقراطي سوى الليبرالية، فهي جيّدة بشرط أن يكون مكانها العالم الغربي. والمقصود بالقضية الثانية أن الليبرالية ليست جيّدة في مكان آخر، وهو العالم الإسلامي، حيث إن الإسلام ضامن لحقوق الأفراد والأقليات ويوجب العدل ويرفع الظلم فلا حاجة إلى أيدلوجية أخرى تسدُّ الفراغ الحقوقي.

إذن القضيتان ليستا متناقضتين لكوننا نتحدث عن مكانين مختلفين. لكن لو قلت مثلاً: الليبرالية غير جيدة في **فرنسا**، والليبرالية جيدة في **فرنسا**، فهذا تناقض؛ لأنَّ المكان في القضيتين واحد.

خامسًا: الاتحاد في القوّة أو الفعل.

لدينا مصطلحان مهمان في علم المنطق، ونستعملهما كثيرًا في العلوم والمعارف، وهما **القوّة والفعل**. أما الفعل فهو أن يكون الشيء حاصلاً وواقعًا، وأمّا القوّة فهي أن يكون الشخص متصفًا بالقدرة على القيام بذلك الفعل. فمثلاً: قد تسأل شخصًا عن أحكام فقهيّة فيجيبك عليها مباشرة، فهذا فقيه بالفعل؛ أي أن الفقه موجود في ذهنه ومُستحضَرَ. لكن قد تسأل شخصًا آخر فيقول لك: أعطني وقتًا حتى أراجع الكتب الفقهية. هذا فقيه بالقوّة وليس بالفعل؛ فهو وإن كان غير قادر على الإجابة مباشرةً (فقيه بالفعل) فإنّه قادر على أن يعود إلى المصادر ويستحضر الأحكام الفقهية.

إذا فهمنا ذلك فإنّ من شروط التناقض أن تكون القضيتين متحدتين في الفعل أو القوة.

مثال: يقول الله تعالى مخاطبًا النبي محمدًا ﷺ: ﴿إنّك ميّت وإنّهم ميتون﴾.

وفي آية أخرى يقول له: ﴿يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين﴾.

في الآية الأولى يقول له: إنك ميت، وفي الآية الثانية يأمره بالتقوى، فكيف يأمره بالتقوى وهو ميّت؟

نقول: في الآية الأولى كان المقصود بالموت الموت بالقوّة لا بالفعل، أي أنَّ الآية تخبر النبي أنه قابلٌ للموت وصائر إليه وليس مخلّدًا في الأرض، فالنبي ﷺ متصف بإمكانية أن يموت لكنه ليس بميّت بالفعل، أي أنه ليس بميّت حال توجيه الآية له.

➢ **إذن:**

النبي ميّت (أي أنّه يتصف بإمكانية الموت)

النبي غير ميّت (أي الآن)

➢ **إذن:** لا تناقض بين القضيتين؛ لأنَّ القضية الأولى تتحدث عن القوّة والثانية تتحدث عن الفعل.

سادسًا: وحدة القيد.

المفهوم إمّا أن يكون مطلقًا أو يكون مقيّدًا، فأنت حين تقول: الإنسان يفكر، فأنت لا تقصد إنسانًا معيّنًا، وإنما تقصد مطلق الإنسان؛ لأنَّ كل إنسان يفكّر. لكن حين تقول: الإنسان ذكي، فأنت لا تقصد مطلق الإنسان، وإنما أفراد معيّنون؛ لأنَّ ليس كل إنسان ذكيًا، وإنما بعض أفراد الإنسان.

ومن هنا نقول: إنَّ من شروط التناقض أن تكون القضيتان متحدتين في مسألة الإطلاق أو التقييد، إما أن تكونا مطلقتين جميعًا أو مقيّدتين جميعًا، وإلا فلا وجود للتناقض.

مثال:

الديمقراطية تعتمد على المساواة

الديمقراطية لا تعتمد على المساواة

يبدو من الوهلة الأولى أن القضيتين متناقضتان، لكن حتى نتأكد دعنا نسأل صاحب القضية الأولى: ما المقصود بالديمقراطية؟ هل المقصود جميع أنواع الديمقراطية أم المقصود نوعًا محددًا من أنواع الديمقراطية؟

أجابنا: أنا أقصد الديمقراطية الاشتراكية.

حسنًا، دعنا نسأل صاحب القضية الثانية: ماذا تقصد بالديمقراطية؟

أجابنا: أنا أقصد الديمقراطية الليبرالية.

إذن هل مقصود صاحبي القضيتين واحد؟

لا. أحدهما يقصد الديمقراطية المقيّدة بالاشتراكية، والآخر يقصد الديمقراطيّة المقيّدة بالليبرالية.

إذن هل هناك تناقض بينهما؟

لا. لا يوجد تناقض بينهما، فهما لا يقصدان مطلق الديمقراطية، ولا يقصدان صفةً واحدة للديمقراطية، وكلاهما محق في كلامه، فالديمقراطية الاشتراكية تعتمد على قيمة المساواة، والديمقراطية الليبرالية لا تعتمد عليها، وإنما تعتمد على قيمة الحريّة.

لكن لو قلنا:

الديمقراطية الاشتراكية سيئة.

الديمقراطية الاشتراكية غير سيئة.

هنا تناقض واضح بين القضيتين؛ لأنه لا يمكن أن تكون الديمقراطية الاشتراكية سيئة وغير سيئة في الوقت نفسه.

۞ كيفيّة إيجاد التناقض بين القضايا:

إذا أردنا أن نوجد قضيّة تناقض قضيةً ما، ماذا يجب علينا أن نفعل؟ الجواب كما يلي:

لدينا ثلاثة أنواع من القضايا كما سبق أن ذكرنا ذلك:

النوع الأول: القضيّة المهملة.

«**وهي التي لا سور فيها**»، **مثل**: الشاعر كاذب.

في مثل هذا النوع من القضايا يكون التناقض من خلال تبديل الكيف، أي إذا كانت إحدى القضيتين موجبة، نجعل الثانية سالبة.

مثال: الشاعر كاذب.

كيف نوجد قضية تناقض هذه القضيَّة؟ فقط علينا أن نبدّل الكيف، وبما أن هذه القضية موجبة فيجب أن تكون القضية النقيض سالبة، فنقول: الشاعر غير كاذب.

إذن قضية «الشاعر كاذب» نقيضها «الشاعر غير كاذب».

فقط حوّلنا القضية من موجبة إلى سالبة.

مثال آخر: الحج واجب.

نقيض هذه القضية أن نقول: الحج غير واجب. فقط حوّلناها من قضية موجبة إلى قضية سالبة.

مثال ثالث: الرجل غير صادق في الحب.

هذه القضيّة سالبة، فما نقيضها؟ إذا أردنا إيجاد قضية تناقض هذه القضية فيجب علينا أن نعكس الكيف، وبما أنّ هذه القضية سالبة فإنّ نقيضها قضية موجبة فنقول: الرجل صادق في الحب.

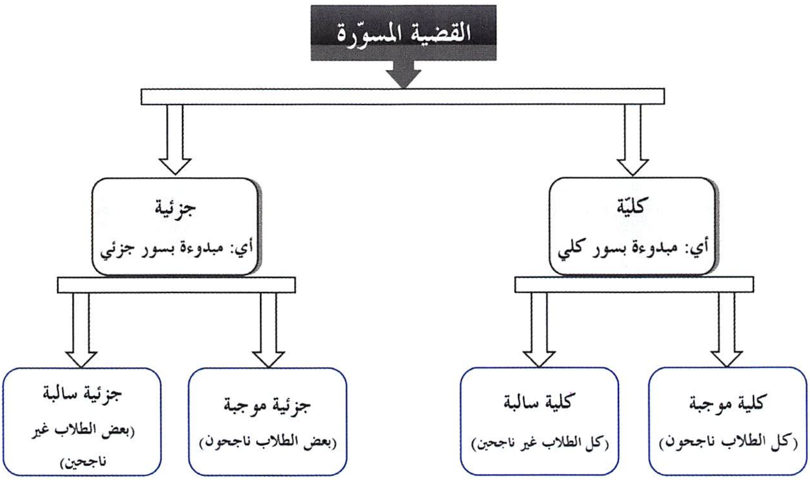
إذن: «الرجل غير صادق في الحب» نقيضها «الرجل صادق في الحب».

☚ ما مضى كان متعلّقًا بتناقض القضايا المهملة التي لا سور فيها، لكن ماذا

عن القضايا المسّورة؟ سنرى ذلك في النوعين القادمين.

النوع الثاني: القضيّة المسوّرة.

القضيّة المسوّرة إما أن تكون كليّة أو جزئية، والكليّة إما أن تكون موجبة مثل: كل الطلاب ناجحون. أو سالبة مثل: كل الطلاب غير ناجحين. والجزئية إما أن تكون موجبة مثل: بعض الطلاب ناجحون. أو سالبة مثل: بعض الطلاب غير ناجحين.



عرفنا في القضايا المهملة أن تناقضها يكون من خلال تبديل الكيف (السلب والإيجاب) فقط، فكيف هو الأمر في القضايا المسوّرة؟

- نوجد التناقض في القضايا المسوّرة من خلال القيام **بأمرين**:

أولاً: تبديل الكيف، كما فعلنا بالقضايا المهملة، فإذا كانت موجبة نحوّلها إلى سالبة والعكس بالعكس.

ثانيًا: تبديل السور، من خلال تبديله بضد سوره، فإذا كانت كليَّة نحوّلها إلى جزئية والعكس بالعكس.

مثال: كل الطلاب ناجحون.

هذه القضيّة كليّة أم جزئية؟ كليّة؛ لأنها مسوّرة بسور كليّ وهو «كل».

موجبة أم سالبة؟ موجبة؛ لأنها لا تتضمن أدوات النفي.

إذن القضيّة كليّة موجبة، فما نقيض الكليّة الموجبة؟

علينا أن نقوم بالخطوتين: نبدّل الكيف والسور، أما الكيف فبما أنّ القضية موجبة يجب أن نحوّلها إلى قضيّة سالبة. هذه هي الخطوة الأولى.

أما الخطوة الثانية فهي أن نبدّل السور من خلال الإتيان بضدّه، وبما أن القضيّة كليّة فالسور المضاد لها هو السور الجزئي.

وإذا جمعنا الأمرين «السلب والجزئية» فإن القضية ستكون: «بعض الطلاب ليسوا ناجحين». وهذه هي نقيض القضية الكلية الموجبة «كل الطلاب ناجحون».

وبما أنَّ قضية «كل الطلاب ناجحون» تناقض قضية «بعض الطلاب ليسوا ناجحين»؛ فإنّ إحدى القضيتين صادقة والأخرى يجب أن تكون كاذبة، ولا يجوز أن تكون القضيتان صادقتين معًا أو كاذبتين معًا.

إذن لا بد أن تكون القضية «سالبة» و «جزئية» حتى تشكّل نقيضًا لقضية «كليّة» و «موجبة».

مثال آخر: يقول تقي الدين ابن تيمية: « جميع عقلاء بني آدم من جميع أصناف المتكلّمين في العلم حرروا علومهم بدون المنطق اليوناني».

هذه العبارة التي قالها تقي الدين ابن تيمية هي كليّة سالبة؛ كليَّة لأنها بدأت بسور كليّ «جميع»، وسالبة لأنهَّا تتضمن النفي «بدون المنطق اليوناني».

الآن حتى نثبت خطأ عبارة ابن تيمية لا بد أن نثبت صحة نقيضها، وبما أنَّ عبارة ابن تيمية كلية سالبة فإن نقيضها هو جزئية موجبة، أي أنه يجب علينا أن نذكر عاقلاً واحدًا على الأقل حرَّر علومه بناءً على المنطق اليوناني، وهناك عشرات العقلاء الذين حرروا علومهم بناءً على المنطق اليوناني وليس شخصًا واحدًا، ومن الأمثلة على ذلك ابن سينا.

فيكون الأمر كالتالي:

عبارة ابن تيمية: جميع العقلاء لم يستعملوا المنطق في تحرير علومهم

نقيضها: ابن سينا عاقل واستعمل المنطق في تحرير علومه

مثال آخر: كل المسيحيين ليسوا بمسلمين.

هذه القضية كليّة سالبة، فما نقيضها؟

حسنًا، ما نقيض «الكليّ»؟ نقيضه الجزئي. إذن دعنا نحوّل القضية إلى جزئية فنقول: بعض المسيحيين ليسوا بمسلمين. هل هذه القضية هي النقيض؟

لا؛ بقيت الخطوة الثانية وهي تبديل الكيف. وبما أن القضية سالبة فسنحوّلها إلى موجبة. فستكون القضية: «بعض المسيحيين مسلمون».

إذن قضية «كل المسيحيين ليسوا بمسلمين» نقيضها «بعض المسيحيين مسلمون».

الآن إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة، ولو كانتا جميعهما صادقتين أو كاذبتين لكان هناك تناقض، فلا يمكن أن يكون كل المسيحيين غير مسلمين وفي الوقت نفسه بعضهم مسلمون، ولا يمكن كذلك أن تكون كلتا القضيتين غير صحيحتين.

مثال آخر: بعض المصائب مفيدة.

هذه القضية موجبة جزئية، وحتى نوجد نقيضها يجب أن نبدّل الكيف والسور.

فبما أنّها موجبة سنجعلها سالبة.

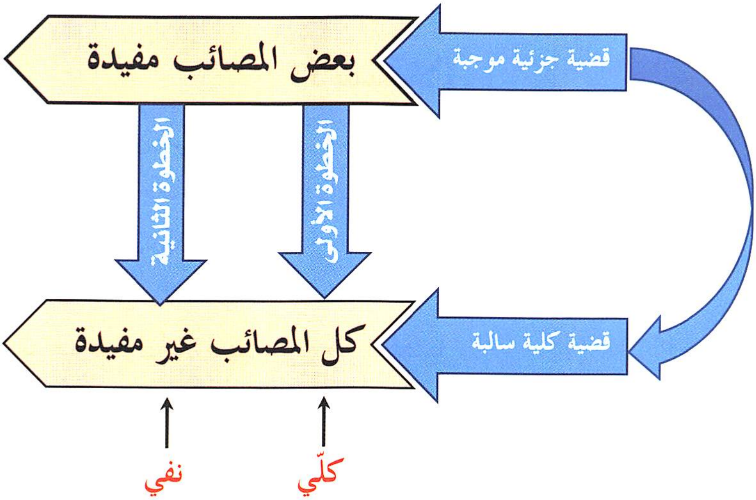
وبما أنها جزئية سنجعلها كليّة.

ستكون كالتالي: كل المصائب غير مفيدة.

إذن قضية «بعض المصائب مفيدة» نقيضها «كل المصائب غير مفيدة».

وكما نرى فإنّ القضيتين لا يمكن أن تكونا جميعًا صادقتين، بل يجب أن تكون إحداهما غير صادقة.

❁ **كيفيّة تحويل القضايا إلى نقيضها:**



☚ نلاحظ أننا حين أردنا نقض الجزئية الموجبة قمنا بخطوتين:

أولاً: بدّلنا السور بنقيضه، فلمّا كان السور في القضيّة الأولى جزئيًا (بعض) جعلناه كليّا (كل).

ثانيًا: بدّلنا الكيف بنقيضه، فلمّا كانت القضيّة موجبة جعلناها سالبةً.

➢ **إذن:** كل قضية نريد أن ننقضها فقط نقوم بتبديل الكيف والسور إلى نقيضها.

المبحث الثاني

الاستدلال

وصلنا هنا إلى الربع الأخير[1] من علم المنطق، وهو الاستدلال، أي كيف نستدل لإثبات أحكامنا. ولدينا في الاستدلال **مطلبان:**

المطلب الأول: القياس.

المطلب الثاني: الاستقراء.

وسوف نتناول كلاًّ منهما بشيءٍ من التفصيل.

المطلب الأول: القياس

مطلب القياس هو غاية علم المنطق، فكلُّ المباحث السابقة ـ على الرغم من أهميتها ـ تعدُّ مقدّمات يبتغي منها المناطقة الوصول إلى هذا المبحث.

تعريف القياس:

• القياس : **«هو عبارة عن عدة قضايا متى ما ثبتت لذاتها يلزم عنها نتيجة معيّنة. فهو سلسلة من المقدمات إن ثبتت صحتها واستوفت شروط القياس فإنها تستلزم نتيجة متولّدة عن تلك المقدمات».**

مثال: جاسم قطري، وكل قطري غني، إذن جاسم غني.

في هذا القياس لدينا **ثلاثة أشياء:**

أ- **مقدّمة أولى** «جاسم قطري».

ب- **مقدّمة ثانية** « كل قطري غني».

ج- **نتيجة** «جاسم غني».

أما المقدمة الأولى فتسمّى في علم المنطق «المقدّمة الصغرى». وأما المقدّمة الثانية فتسمّى «المقدمة الكبرى»، وأما النتيجة فتتولّد بعد أن نحذف **الحد الأوسط.**

---

(١) الربع الأول: الكليات الخمسة. الربع الثاني: التعريفات. الربع الثالث: القضايا وأحكامها. الربع الرابع: الاستدلال.

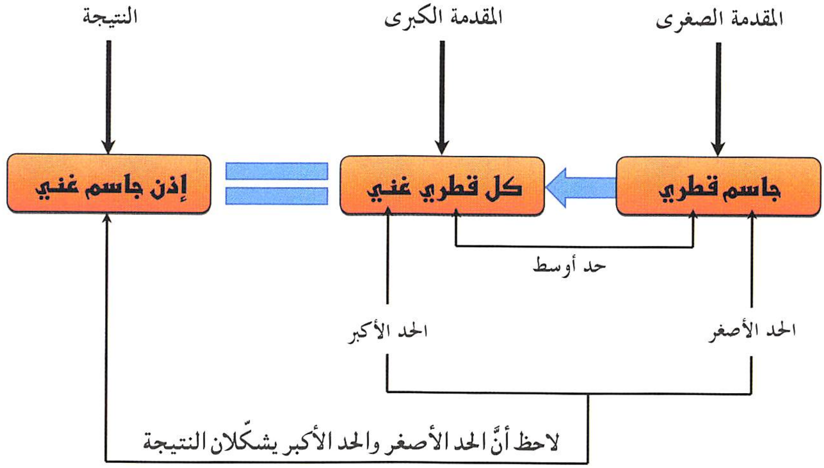
وعلاوةً على المقدمتين والنتيجة لدينا **ثلاثة حدود** في كل قياس:

أ- **حد أصغر**: وهو موضوع المقدمة الأولى (جاسم)

ب- **حد أكبر**: وهو محمول المقدّمة الثانية (غني).

ج- **حد أوسط**: وهو الكلمة المتكررة في المقدمتين، وتكون محمولاً للمقدمة الصغرى، وموضوعًا للمقدمة الكبرى. (قطري).

عناصر القياس:



مثال آخر: سهيل نجم، وكل نجم في السماء، إذن سهيل في السماء.

أين المقدّمة الصغرى؟ سهيل نجم.

أين المقدّمة الكبرى؟ كل نجم في السماء.

أين النتيجة؟ سهيل في السماء.

نلاحظ في الأمثلة المذكورة أعلاه أنَّ هناك مقدمتين تتولّد عنهما لذاتهما نتيجةً محددة، وهذا هو ما نسمّيه القياس المنطقي.

وقد ذكر علماء المنطق أنَّ للقياس **أربعة أشكال**، وكل شكل له عدة أضرب وأنواع، ونحن في هذا الكتاب الموجز سوف نقتصر فقط على الشكل الأول؛ لأنّه

الأهم والأكثر استعمالاً، بل قال علماء المنطق إنَّ بقية الأشكال تعود إليه.

الشكل الأوّل:

ليس كل أنواع القياس صحيحة، هناك أنواع فاسدة (غير صحيحة) لا تنتج نتائج صحيحة، ومن أبرز أشكال القياس الصحيحة هو الشكل الأوّل من القياس الأرسطي، فما المقصود بالشكل الأول؟

الشكل الأول عبارة عن مقدّمتين ونتيجة يجب أن يتوافر في مقدمتيه **شرطان أساسيّان**:

الشرط الأول: أن تكون المقدّمة الأولى موجبة وليست سالبة.

ومعنى الإيجاب أن تكون غيرَ منفيَّة، مثلاً: «العلم نافع» هذه قضية موجبة، أما «العلم غير نافع» فهذه قضيّة غير موجبة؛ لأنها منفيّة، وتسمّى القضيّة المنفيّة «قضيَّة سالبة».

الشرط الثاني: أن تكون المقدّمة الثانية كليّة.

درسنا سابقًا أن القضايا من حيث الكم نوعان: قضيّة مسوّرة، وقضيّة مهملة. والقضية المسوّرة إما أن تكون مسوّرة بسور كليّ مثل: «كل نجم في السماء» أو تكون مسوّرة بسور جزئي مثل: «بعض المسلمين عرب».

شرط المقدّمة الثانية أن تكون مسوّرة بسور كليّ، فيجب أن تكون مبدوءة بالألفاظ التي تدل على الكليّة مثل: كل وجميع . وأما إذا كانت قضية مهملة أو مسوّرة لكن بسور غير كليّ فلا تنتج إنتاجًا صحيحًا.

➢ **إذن:** الشكل الأوّل يشترط شرطين حتى ينتج، شرطٌ متعلّق بالمقدّمة الصغرى (وهو أن تكون موجبة)، وشرطٌ متعلّق بالمقدّمة الكبرى وهو أن تكون كليّة.

☚ الآن دعنا نفكّر، إذا طبّقنا هذين الشرطين على المقدّمتين، كم سننتج نوعًا؟ منطقيًا يجب أن يكون لدينا **أربعة أنواع**[1]:

---

(١) يسمّيها علماء المنطق «أضرب» وليس «أنواع»، وكلا اللفظين له نفس المعنى، وأنا اخترت كلمة «نوع» لأنها أوضح للقارئ المبتدئ.

- إما أن تكون المقدّمتان كلّيتين موجبتين.
- أو تكون المقدّمة الصغرى جزئية موجبة والمقدمة الكبرى كلية موجبة.
- أو تكون المقدمة الصغرى جزئية موجبة والمقدّمة الكبرى كليّة سالبة.
- أو تكون المقدّمة الصغرى كليّة موجبة والمقدّمة الكبرى كليّة سالبة.

هذه هي الأنواع الأربعة الممكنة عقلاً، ولا يمكنك أن تجد نوعًا خامسًا إلا إذا أخللت بأحد الشرطين أو كليهما، وجميع هذه الأنواع ملتزمة بالشرطين الأساسين، وهما: إيجاب المقدّمة الصغرى، وكليّة المقدّمة الكبرى، فلا يوجد نوعٌ بين الأنواع الأربعة مقدّمته الصغرى غير موجبة أو مقدّمته الكبرى غير كليّة.

الآن دعنا نذكر بعض الأمثلة على هذه الأنواع الأربعة لكن تذكّر أنه في جميع الأمثلة يجب أن يتحقق الشرطان الأساسيان: أن تكون المقدّمة الصغرى موجبة، وتكون المقدمة الكبرى كلية.

لنبدأ:

النوع الأول: أن تكون المقدّمتان كليّتين موجبتين.

مقدمة صغرى موجبة — مقدمة كبرى كليّة — نتيجة

مثال: كل صقر له جناحان، وكلُّ ما له جناحان يطير، إذن كل صقر يطير.

في هذا المثال نجد أنَّ المقدّمة الصغرى كليّة موجبة والمقدّمة الكبرى كليّة موجبة، وهذا يعني أننا حققنا الشرطين الأساسيين، فالمقدّمة الصغرى موجبة والمقدّمة الثانية كليّة.

النوع الثاني: أن تكون المقدّمة الصغرى جزئية موجبة والمقدمة الكبرى كلية موجبة.

مقدمة صغرى موجبة — مقدمة كبرى كليّة — نتيجة

مثال: محمّد يُوحى إليه، وكلُّ من يوحى إليه نبي، إذن محمد نبي.

المقدمة الصغرى في هذا المثال جزئية موجبة، والمقدمة الكبرى كليّة موجبة، إذن تحقق الشرطان الأساسيان: إيجاب المقدمة الصغرى وكليّة المقدمة الكبرى.

النوع الثالث: أن تكون المقدمة الصغرى جزئية موجبة والمقدّمة الكبرى كليّة سالبة.

مقدمة صغرى موجبة — مقدمة كبرى كليّة — نتيجة

مثال: تويتر يعين على التواصل الاجتماعي، وكل ما يعين على التواصل الاجتماعي غير سيئ، إذن تويتر غير سيئ.

في هذا المثال نجد أن المقدمة الصغرى موجبة جزئية والمقدمة الكبرى كليّة سالبة، هل الشرطان الأساسيان متوافران في هذا القياس؟ نعم، فالمقدّمة الصغرى موجبة والمقدّمة الكبرى كليّة.

النوع الرابع: أن تكون المقدّمة الصغرى كليّة موجبة والمقدّمة الكبرى كليّة سالبة.

مقدمة صغرى موجبة كليَّة — مقدمة كبرى سالبة كليّة — نتيجة

مثال: كل أنواع الربا ضارة، وكلُّ ما هو ضار غير مرغوب شرعًا، إذن كل أنواع الربا غير مرغوبة شرعًا.

المقدمة الصغرى كليّة موجبة، والمقدمة الكبرى كليّة سالبة، وهذا ما يعني أن الشرطين الأساسيين - إيجاب الصغرى وكليّة الكبرى - قد توافرا في هذا القياس

هذه هي الأنواع الأربعة للشكل الأول، وهي جميعها منتجة إذا توافر فيها **الشرطان الأساسيان**: أن تكون المقدمة الصغرى موجبة وأن تكون المقدمة الكبرى كليّة.

وكما ذكرنا في مقدّمة الكتاب أنَّ علم المنطق يهتم بصور الأفكار وليس بمادتها، فقد تكون صورة الفكرة صحيحة ومادتها صحيحة، وقد تكون صورتها صحيحة لكن مادتها غير صحيحة.

فمثلاً: الطبيب يداوي، وكل من يداوي مفيد، إذن الطبيب مفيد.

نلاحظ هنا أنَّ صورة القياس صحيحة، فالمقدمة الصغرى موجبة، والكبرى كليّة، لكن هل مادته صحيحة أم لا؟ نعم صحيحة، فالطبيب فعلاً يداوي، وصحيحٌ أن كل من يداوي يكون مفيدًا.

لكن انظر إلى هذا **المثال**: السحر علمٌ، وكل علم نافع، إذن السحر نافع.

صورة القياس صحيحة، فشروط القياس الصحيح تتوافر في هذا القياس، لكن هل مادة القياس صحيحة؟ لا؛ لأنَّه ليس صحيحًا أن كل علم نافع، فهناك علومٌ ضارة ولا تنفع، بل تؤذي الناس كعلم السحر.

إذن في المثالين الأول والثاني كانت شروط القياس الصحيح متحققة، لكن في المثال الأوَّل كانت مادة القياس صحيحة بينما في المثال الثاني كانت مادة القياس خاطئة.

➢ **مما مضى نعرف:**

(أنَّ وظيفة المنطق لا علاقة لها بمادة القياس، وإنما وظيفته متعلقة بصورة القياس الخارجية).

هل القياس المنطقي مفيد؟

إذا كنّا نقصد بالإفادة إضافة معلومة جديدة لم نكن نعرفها سابقًا فهذا غير موجود في القياس، أي أنَّ القياس لا يضيف لنا معلومةً لم نكن نعرفها سابقًا؛ لأنَّ نتيجة القياس هي في نهاية المطاف جزء من مقدّمات القياس.

مثال: السحر علم، وكل علم نافع، إذن السحر نافع.

نلاحظ في هذا القياس أنَّ النتيجة موجودة في المقدمتين، فالنتيجة عبارة عن

كلمتي «سحر» و «نافع» والكلمة الأولى «سحر» موجودة في المقدمة الصغرى، والكلمة الثانية «نافع» موجودة في المقدمة الكبرى.

➢ **إذن:** نتيجة القياس موجودة ضمنيًا في مقدّماته.

☚ لكن للقياس فائدة من ناحية أخرى، فهو يعيننا على ترتيب الأفكار وتنظيمها، ويساعدنا على وضع أفكارنا في صورة أشكال منضبطة تنتج نتائج قطعية.

فمثلاً: إذا أردت التعبير عن حرمة الخمر في الشريعة الإسلامية أقول:

الخمر ضار، وكل ما هو ضار محرّم، فالخمر محرّم.

هنا يجب عليّ حتى يكون قياسي صحيحًا أن أثبت صحة المقدمة الأولى، أي أثبت أن الخمر ضار، وأثبت كذلك صحة المقدمة الثانية وهي أنَّ كل ضار محرّم، فإذا استطعتُ أن أثبت ذلك فإنَّ قياسي يكون صحيحًا.

مثال آخر: إذا أردت مثلاً أن أعبرّ عن تأييدي للنظام الديمقراطي، أقول: الديمقراطية تحترم إرادة الشعب، وكل نظام يحترم إرادة الشعب مرغوب، إذن الديمقراطية مرغوبة.

وبعد ذلك أحاول إثبات صحة كلّ مقدّمة كي يكون قياسي صحيحًا.

المطلب الثاني: الاستقراء

ذكرنا سابقًا أنَّ للاستدلال المنطقي أداتين أساسيتين: القياس والاستقراء. وقد تحدثنا في المطلب السابق عن القياس وبقي الآن أن نتحدث عن الاستقراء، فما الاستقراء؟

لو كنتَ لا تعرف عدد فريق كرة القدم، وحين تابعتَ المباراة الأولى وجدت أن كلَّ فريق يتكوّن من أحد عشر لاعبًا، وتابعتَ مباراة أخرى ووجدت أنَّ كل فريق يحتوي كذلك على أحد عشر لاعبًا. ثم تابعتَ خمسين مباراةً فوجدت أن كل فريق يتكوّن من أحد عشر لاعبًا.

ماذا سيحدث لك بعد ذلك؟

سوف تصدر حكما كلّيًا مفاده: كل فريق كرة قدم يتكوّن من أحد عشر لاعبًا.

هذا الحكم الذي أصدرته يسمّى «**استقراء**». أي أنَّك استقريت مباريات كرة القدم فخرجت بهذه النتيجة.

➢ **إذن:**

⇦ الاستقراء: «**هو أن نحكم على كلّي بناءً على وجوده في بعض جزئياته أو كلّها**».

مثال آخر: إذا ذهبت إلى نيجيريا، فرأيت نيجيريًا أسود، ورأيت آخر أسود، ورأيت ألف نيجيري كلّهم سود، سيحصل لك بعدها حكم بأن «كل مواطني نيجيريا من السود».

فأنت حكمت بأن كل النيجريين سود بناءً على وجود السواد في كلّ من رأيته، وأنتَ لم ترَ سوى بعضهم.

مثال آخر: أمر الله عز وجل في القرآن الكريم بعدة أوامر، فهل كل أمر قرآني يدل على وجوب الشيء أم على استحبابه فقط؟

تصوّر لو أنك تتبعت كل الأوامر الواردة في القرآن الكريم وتوصّلت إلى أنها جميعًا تدلُّ على الوجوب وليس الاستحباب، حينها ستصدر حكمك التالي: كل

أمر في القرآن الكريم يدلُّ على الوجوب.

هذه العمليّة التي قمتَ بها تسمّى استقراء؛ لأنك حكمت على كليّ (دلالة الأوامر على الوجوب) بناءً على وجوده في كلّ الجزئيات (الأوامر القرآنية).

➢ بناءً على ما مضى ندرك أن الاستقراء **نوعان:**

• استقراء تام: «**وهو الذي نصدر فيه حكمنا الكليّ بعد أن نتتبع جميع الجزئيات**»، **مثل:** عملية تتبع الأوامر القرآنية، فنحن تتبعنا كل أمر قرآني ووجدناه يدل على الوجوب.

• استقراء ناقص: «**وهو الذي نصدر فيه حكمًا كليًّا بعد أن نتتبع بعض الجزئيات وليس كلّها**»، **كمثال** سواد النيجريين، فنحن لم نطّلع على كل أفراد نيجيريا، وإنما حكمنا بأنّ الجميع أسود بناءً على رؤية بعض أفراد نيجيريا[1].

➢ **إذن:**

حين نصدر حكمنا بعد أن نطّلع على جميع الجزئيات يكون استقراء تامًا، وحين نصدر حكمنا بعد أن نطّلع على بعض الجزئيات يكون استقراءً ناقصًا.

---

(١) بعض الباحثين يُطلق على هذا الاستقراء «استقراء حدسي». راجع: علي، حسين، **منهج الاستقراء العلمي** (بيروت، التنوير، ط١، ٢٠١٠) ص١٣٠. لكن هناك من يجعل الاستقراء الحدسي أخص من الاستقراء الناقص؛ لأنَّ الحدسي ينبّه الذهن لأصل القاعدة.

الاستقراء بين القطعيّة والظنيّة

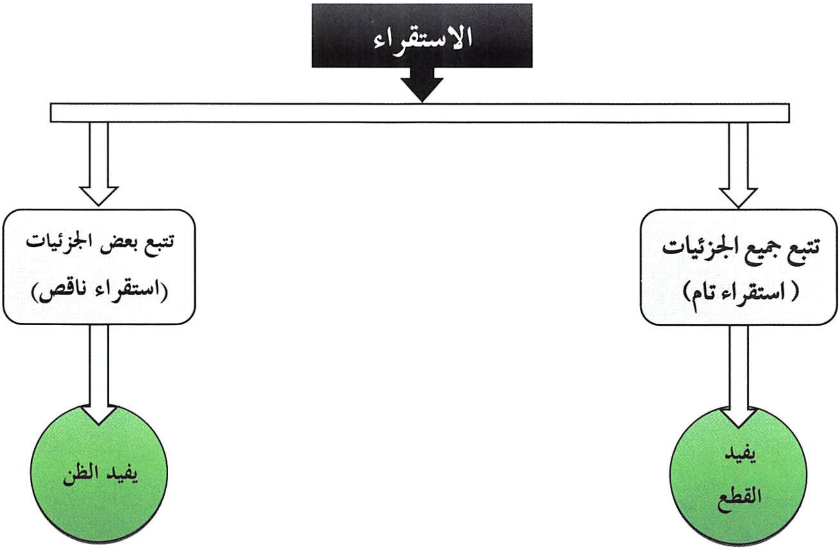
نتتقل الآن إلى نقطة أخرى، وهي أننا عرفنا سابقًا أن القياس يفيد القطع، فهل الاستقراء يفيد القطع كذلك؟

المسألة تحتاج إلى تفصيل، فأما الاستقراء التام فقد اتفق العلماء على أنه يفيد القطع؛ لأننا استقرينا جميع أفراده فلا مجال للظن. أما الاستقراء الناقص فهو يفيد الظن عند علماء المنطق؛ لأننا استقرينا بعض الجزئيات وليس جميعها، ومن ثم نحن حكمنا على بقية الجزئيات التي لم نرها من باب الظن.

فمثلاً: حين أدخل مكتبة فيها ألف كتاب، ووجدت أن تسعمئة كتاب باللون الأحمر، هل المئة الباقية كذلك لونها أحمر؟ إن حكمتَ بذلك فهذا استقراء ناقص، وهو ظنّي، لماذا؟ لأنه وإن كان يغلب على ظننا أن المئة الباقية كذلك لونها أحمر لكننا لا نقطع يقينًا بذلك، فقد يكون أحد الكتب المتبقية بلون مختلف، ولذلك حكمنا ظني.

أما إن أكملنا رؤية بقية الكتب ووجدنا فعلاً أنَّ كلَّ الكتب لونها أحمر، فحينها يكون استقراؤنا استقراءً تامًا، وهل هو ظني أم قطعي؟ قطعي؛ لأننا تأكدنا من أن كل كتاب لونه أحمر.

❁ أقسام الاستقراء وأحكامه:



الانتقادات الموجّهة للاستقراء التام

النقد الأوّل: أنَّ عملية الاستقراء التام تكاد تكون متعذّرة في الموضوعات الكبرى، فلو رأينا مثلاً أنَّ من يمارس الرياضة يفقد شيئًا من وزنه، فكيف يمكننا أن نطبّق الاستقراء التام هنا؟ هل يمكن أن نحصي جميع البشر الذي يمارسون الرياضة؟ ثم لو استطعنا أن نحصي جميع البشر في عصرنا، فمن يستطيع تطبيق هذا الاستقراء على البشر الذين سيأتون في الأزمنة القادمة؟

إذن علمية الإحصاء والاستقراء التام لجميع أفراد الظاهرة المستقراة أمرٌ يكاد يكون متعذرًا.

النقد الثاني: حتى لو افترضنا أننا نستطيع استقراء جميع الأفراد وإحصاءهم، فما الفائدة التي سيضيفها الاستقراء التام لنا؟ لن يضيف لنا شيئًا أكثر مما كنا نعرف، كيف ذلك؟

تصوّر لو أننا ذهبنا إلى جزيرةٍ ما، وحين وصلنا رأينا شجرةً حمراء، ثم رأينا شجرة أخرى حمراء ، ثم رأينا خمسين شجرة حمراء، ولم نرَ شجرة غير حمراء. هنا قد نحكم أن جميع الشجر في هذه الجزيرة لونها أحمر، لكن هذا الحكم ليس قطعيًّا؛ لأنَّه ليس استقراء تامًّا؛ فنحن لم نرَ جميع الشجر الموجود في الجزيرة.

لكن لو استقرينا وأحصينا جميع الشجر الموجود في الجزيرة فوجدناه أحمر، هنا نستطيع أن نحكم ونقول: «جميع أشجار الجزيرة حمراوات»؛ ويكون حكمنا قطعيًّا؛ لأننا استقرينا الأشجار استقراءً تامًّا.

فالسؤال هنا: ماذا أضاف لنا حكمنا «جميع أشجار الجزيرة لونها أحمر»؟

الجواب: لا شيء، فنحن قد علمنا أن جميع الأشجار لونها أحمر لأننا رأيناها شجرةً شجرةً، فحين نقول: «جميع الأشجار حمراوات» فنحن نخبر عماّ علمناه سابقًا قبل قول هذه الجملة، وليس عن شيءٍ جديد، فنحن لا نستطيع أن نعيد توظيف هذا الحكم في أفراد أخرى؛ لأننا شاهدنا جميع الأفراد.

لكن في الاستقراء الناقص توجد فائدة من الحكم الذي نصل إليه، فنحن لو رأينا ألف شجرة ووجدنا أن لونها أحمر، فبإمكاننا أن نصدر حكماً بأن «جميع

أشجار الجزيرة لونها أحمر». وهذا الحكم نستطيع إعادة توظيفه فيما تبقّى من الأشجار، فلو أخبرونا بأن هناك شجرًا في نهاية الجزيرة فإننا نحكم عليه بأنَّ لونه أحمر، لكن سوف يكون حكماً ظنيًا لكونه ناشئًا عن استقراء ناقص وليس تامًّا.[1]

خلاصة النقد الموجّه للاستقراء التام أنه على الرغم من أنَّه يفيد القطع فإنّه لا يفيدنا بشيءٍ جديد، وإنما يخبرنا فقط بما كنَّا نعلم.

الانتقادات الموجّهة للاستقراء الناقص

الانتقاد الأساسي الموجّه للاستقراء الناقص أنَّه حكمٌ على غير معلوم، فنحن أصدرنا حكماً كليًّا لمجرد أننا رأيناه موجودًا في بعض أمثلته. فإذا تصوّرنا أننا دخلنا جزيرة فرأينا شجرة حمراء، ثم رأينا أخرى حمراء، ثم مررنا بأكثر من خمسين شجرة كلها حمراء، هنا سوف نصدر حكماً أن جميع أشجار هذه الجزيرة لونها أحمر، مع أننا لم نرَ بقية أشجار الجزيرة. نلاحظ أن هذا الاستقراء يعتمد على التخمين والظن، فنحن نظن أن بقية الأشجار التي لم نرها تماثل تلك التي رأيناها، لكنَّنا لسنا على يقين لأننا لم نرها، بعكس الاستقراء التام، فنحن رأينا جميع الأشجار.

هنا تحديدًا تكمن مشكلة الاستقراء الناقص،[2] وهي أنّنا نتحدث لا عن يقين، وإنما عن ظن وتوقّع، فما الذي يدرينا أن بقية الأشياء التي لم نرها تماثل

(١) خذ مثالًا آخر، حاول الباحث البريطاني ريتشارد ليبو في كتابه "لماذا تتحارب الأمم" أن يستقري كل الحروب الكبرى التي جرت في التاريخ الحديث، ووصل إلى أن أسباب الحروب أربعة: المصلحة، المكانة، الانتقام، الأمن. لنفترض أنَّ استقراءه كان استقراءً تامًّا فالسؤال: ما الفائدة التي أضافها لنا هذا الاستقراء؟ هل يعني ذلك أنه لن تنشأ حربٌ إلا إذا توافرت أحد هذه الأسباب الأربعة؟

الجواب: لا. لأن تلك الأسباب ليست عللاً ذاتية تتخلّف معلولاتها متى ما تخلّف، وإنما هي مجرد أسباب وجدت لدواعي واقعية لا منطقية، فقد تنشأ حربٌ لوجود سببٍ آخر غير تلك الأربعة. فإذا كنا عاجزين عن الاستفادة من تلك الأسباب الأربعة في الحروب القادمة، فما الإضافة إذن؟

(٢) أوّل من نبّه وتحدث بنحو مفصّل عن هذه المشكلة هو الفيلسوف ديفيد هيوم.

الأشياء التي رأيناها؟ ما الذي جعلنا ننطلق من الخاص إلى العام؟ بمعنى آخر: كيف عرفنا أن شرب الدواء يُشفي؟ سوف تقول لأننا جرّبناه على العديد من الأشخاص فوجدناه يشفي. سوف أسألك: وما الدليل على أنه إذا أشفى الناس الذين شربوه فإنه سيُشفي الناس الذين سيشربونه؟ كيف عرفت أن هذا الأمر سيستمر؟ ألا يُحتمل أن يكون هذا كله حصل من قبيل الصدفة؟

هذا الاعتراض والانتقاد في غاية الأهميّة، والعلماء مختلفون في الجواب عليه،[1] وأشهر الإجابات على ذلك يكمن في مبدأ السببية، وهو يعني أنَّ الشيء إذا تكرر ارتباط وجوده بشيءٍ آخر، كان أحدهما سببًا للآخر. فإذا تعاطى شخص مخدرات فتولّد عنده سلوك عدائي، ورأينا آخرين يتعاطون المخدرات وتولّد عندهم نفس السلوك العدائي، سوف نعرف أن تعاطي المخدرات سببٌ لنشوء السلوك العدائي لدى المتعاطين.

وإذا شرب شخصٌ السم فمات، وشرب آخر السم فمات، وشرب ألف شخص السم فماتوا، سوف نعرف أن شرب السم سببٌ في الموت.

هل يمكن أن نقول إنَّ ذلك كلَّه حصل من باب الصدفة؟ أي أنَّ نشوء السلوك العدائي كان صدفةً وليس بسبب تعاطي المخدرات؟ وهل يمكن أن نقول إن موت أولئك الأشخاص بعد شرب السم كان مصادفةً وليس بسبب شرب السم؟ هل يمكن أن نقول إن نزول المطر ليس بسبب اجتماع الغيوم، وإنما نزول المطر عند اجتماع الغيوم كان مصادفةً لا أكثر؟ هذا أمر غير مقبول؛ فالصدفة قد تحدث مرة أو مرتين أو عشرين مرة؛ لكن لا يمكن أن تحدث بصورة دائمة؛ لأنَّ الديمومة نفسها تناقض مبدأ الصدفة، فالصدفة تعني أنه حدث غير اعتيادي، فحين يكون اعتياديًّا كيف يكون مصادفة؟ كأنك تقول: هذا شيء اعتيادي وغير اعتيادي في نفس الوقت. وهذا تناقض.

---

(1) من الإجابات على هذا الاعتراض الاستدلالُ بمبدأ اطراد العادات، أي أن ما حصل في الماضي الأصل أنه سيستمر في المستقبل. راجع: علي، حسين، منهج الاستقراء العلمي (بيروت، دار التنوير، ط١، ص٢٠١٠) ص١٧٠.

الاستقراء العلمي

رأينا سابقًا أن الاستقراء المنطقي الأرسطي هو استقراء عددي استيعابي ليس فيه أي تدخل من المستقري، فالعدد إن كان كاملاً يكون استقراءً تامًا، وإن لم يكن كاملاً يكون استقراءً ناقصًا.

المنهج التجريبي الحديث لا يرى أنَّ ذلك نافعٌ ومجدٍ؛ لأنه مجرد إحصاء عددي، وجاء باستقراء جديد سمّي بالاستقراء العلمي،[1] فما الاستقراء العلمي؟

الاستقراء العلمي يقوم على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: البحث والملاحظة، أي يتتبع الباحث كل ما يتعلق بالظاهرة التي يريد دراستها.

المرحلة الثانية: وضع الفروض، أي أن يقدّم الباحث مقترحات تفسيرية للظاهرة.

المرحلة الثالثة: مرحلة التحقق، أي أن يتحقق من الفروض التي وضعها لتفسير الظاهرة، ويختبرها جميعًا حتى يصل إلى الفرض الصحيح.

وضع الفيلسوف الإنجليزي جون ستيورات ميل خمسة قوانين يمكننا من خلالها أن نختبر صحة الفرض الذي افترضناه لتفسير الظاهرة، ومن تلك القوانين:

طريقة الاتفاق

بأن تتفق جميع الحالات المدروسة في سبب واحد، وهذا السبب يكون هو الفرض الصحيح. فلو افترضنا أننا نريد أن نعرف سبب انتشار مرضٍ ما، فأحضرنا المريض الأول وسألناه ماذا أكلت؟ فأخبرنا أنه قد أكل تفاحة وبرتقالة وفراولة، والمريض الثاني أكل: تفاحة وبرتقالة وأناناس، والمريض الثالث أكل: مانجو وبرتقالة وأناناس، والمريض الرابع أكل: مانجو وتمر وبرتقالة.

(١) لا بد أن نشير هنا إلى أن الإمام الشاطبي تخلىّ عن الاستقراء الأرسطي قبل أن يأتي ديكارت وفرنسيس بيكون؛ حيث أوجد بديلاً له سمّاه «الاستقراء المعنوي».

السؤال هنا: ما الجامع المشترك بين كل هذه الأسباب؟

نجد أن جميع هذه الأطعمة لم تكن موجودة مع جميع المرضى باستثناء طعام واحد، وهو البرتقال، فإذن نصل إلى نتيجة أن سبب هذا المرض هو أكل البرتقال، ونستبعد جميع تلك الأطعمة من التسبّب في المرض؛ لأنَّ هناك من أصيب بالمرض ولم يأكلها.

طريقة الاختلاف

طريقة الاختلاف عكس طريقة الاتفاق، فإذا كنا في طريقة الاتفاق ننظر إلى الجامع المشترك، فإننا في طريقة الاختلاف ننظر إلى العنصر المختلف بين الحالتين، فلو افترضنا أن هناك شخصين، الأول أكل: تفاحة وبرتقالة ومانجو، والثاني أكل: تفاحة وبرتقالة فقط.

الشخص الأول كان مريضًا والثاني غير مريض، فهنا نجد أنَّ السببَ المرجّح للمرض هو أكل المانجو؛ لأنَّه الفارق الوحيد بين الشخصين، فغيابه عن الشخص السليم يدل على أن وجوده سبب مرض الشخص المريض.

طريقة التغيرّ النسبي

تعني هذه الطريقة أنّه إذا حصل تغييرٌ في ظاهرةٍ ما وكان هذا التغيير مرتبطًا بتغيرّ في ظاهرةٍ أخرى فإنَّ الظاهرة الأولى سببٌ للظاهرة الثانية.

فعلى سبيل المثال: لو افترضنا أن نسبة جرائم السرقة قلّت في البرازيل، وهذا النقص حصل بعد تحسّن الوضع المعيشي لسكان البرازيل، هنا نقول إن الوضع المعيشي السيئ هو سبب ظاهرة السرقة.

هذه بعض الطرق التي نستطيع من خلالها أن نتأكد من صحة الفرض المسبِّب للظاهرة.

أوهام الباحثين

في سياق عملية الاستقراء والبحث عن الفروض واختبارها هناك بعض الأوهام التي تنتاب الباحثين وتعتري أعمالهم، يصنّفها الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون إلى أربعة أوهام:

الوهم الأول: وهم القبيلة، أي أنَّ الإنسان قد يتوهّم صحة أشياء لمجرّد أن البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها تعتقد صحتها، فيكون متأثرًا برؤية بيئته في بحثه العلمي.

الوهم الثاني: وهم الكهف، والمقصود بالكهف ذات الإنسان ومجاله الخاص، فكل إنسان لديه كهفه الخاص المتمثّل بشخصيته ومكنوناته، فالإنسان أحيانًا يميل إلى تبنّي بعض الأفكار لا لكونها صحيحة في ذاتها، ولكن لكونها الأكثر تعبيرًا عن رغباته وميوله الخاصة.

الوهم الثالث: وهم السوق، والمقصود بالسوق اللغة التي نستخدمها جميعًا، فالاستعمال اللغوي قد يتسبب لنا بالكثير من الأوهام نتيجة عدم دقتنا في تحديد معاني الألفاظ، لكن هذا لا يتضح لنا كثيرًا حين نمارس اللغة في أسواقنا بصورة يومية، أما حين نستعملها في سياق بحث علمي فإننا سوف نرى مدى الأوهام المتولّدة من عدم دقة استعمالنا اللغوي.

الوهم الرابع: وهم المسرح، كما أنَّ الممثل الذي يقف على خشبة المسرح يردد كلامًا لا يعبرّ عن ذاته، وإنّما هكذا طُلب منه، كذلك الباحثون قد يرددون كلامًا لا يعبرّ عن ذواتهم، وإنما مجرد ترديد لنظريات من سبقوهم، بصرف النظر عن مدى صوابها.

الخاتمة

الحمدلله الذي بنعمته تتم الصالحات، فقد تم الانتهاء من شرح مباحث علم المنطق، وأرجو الله تعالى أن أكون قد وُفّقتُ في إيضاح مسائل علم المنطق بطريقة ميسرّة، وقد يجد القارئ صعوبةً في فهم مسائل علم المنطق، وهذا أمر طبيعي بحكم أن علم المنطق ليس من العلوم المتداولة والمعروفة كعلم النحو وعلم الأصول. ومن هنا فينبغي للقارئ أن يعيد القراءة مرةً بعد مرة حتى يعتاد على هذه المسائل ويكون قادرًا على توظيفها في ممارساته العلميَّة. وإذا كانت هناك مسائل لم يستطع فهمها فبإمكانه التواصل معي على العناوين المذكورة في مقدّمة الكتاب.

أخيرًا أودُّ أن أقول إنَّ الذي يتقن هذا الكتاب ويتمكّن منه لن يحتاج إلى غيره كثيرًا، فالمسائل المذكورة في هذا الكتاب هي أهمُّ مسائل المنطق وأكثرها تداولاً. أما الشخص الذي يريد الاستزادة العلميَّة فبإمكانه أن يقرأ بعد هذا الكتاب كتابَ «ضوابط المعرفة» للعلامة عبدالرحمن حبنكة، وكذلك شرح الخبيصي على تهذيب سعد الدين التفتازاني.

واللهَ أسأل أن يجعل هذا الكتاب ذخرًا لي يوم ألقاه، والحمدلله رب العالمين.

المصادر والمراجع

١) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، منهاج السنة النبوية، اعتناء: محمد الشبراوي (القاهرة، ط١، ٢٠٠٤)

٢) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبدالله التركي (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٩)

٣) التفتازاني، شرح الرسالة الشمسية، تحقيق جاد الله بسام (قُم، دار زين العابدين، ط١، ٢٠١٢)

٤) الثعالبي، عبدالرحمن، حقائق التوحيد، اعتنى به: نزار حمادي (الكويت، دار الضياء، ط١، ٢٠١٣)

٥) علي، حسين، منهج الاستقراء العلمي (بيروت، دار التنوير، ط١، ص٢٠١٠)

٦) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، اعتناء: نجوى ضو (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١)

٧) الحيدري، المقرر شرح المظفر (بيروت، دار المحجة البيضاء، ط١، ٢٠٠١)

٨) الخبيصي، التذهيب شرح التهذيب (مصر، مصطفى الحلبي، ١٩٣٣)

٩) الرازي، قطب الدين، الرسالة المعمولة في التصور والتصديق، ضمن كتاب بعنوان «رسالتان في التصوّر والتصديق»، تحقيق: مهدي شريعتي (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤)

١٠) ريتشارد ليبو، لماذا تتحارب الأمم، ترجمة إيهاب عبدالرحيم (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ٢٠١٣)

١١) شروح الشمسية (طهران، انتشارات مدين، ط٢، ١٤٣١)

١٢) الطوسي، شرح الطوسي على ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف، ط٣) ج١، ص١٤٩.

١٣) الطوفي، سليمان بن عبدالقوي، الصعقة الغضبية على منكري العربية،

تحقيق: محمد الفاضل (الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، ط١، ٢٠١٣)

١٤) الجرجاني، حاشية الجرجاني على شرح القطب الرازي (مصر، ط٢، ١٩٤٨)

١٥) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح عويضة (بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٧)

١٦) الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشيته على شرح الخبيصي على التهذيب (القاهرة، مطبعة مصطفى البابي، ١٩٣٦، ط١)

١٧) القاسمي، محمد، مبادئ القانون الدولي العام (منشورات الحلبي، بيروت، ط١، ٢٠١٥)

١٨) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (بيروت، دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٤)